MICHAEL WALZER

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
MICHAEL WALZER
Despre tolerare / Michael Walzer; trad.: Areta Voroniuc; studiu introductiv:
Anton Carpinschi, - laşi; Institutul European, 2002
128 p.; 19,5 cm (Civitas 15)
ISBN: 973-611-226-8

I. Voroniuc. Areta (trad.)
II. Carpinschi, Anton (studiu introductiv)

316.647.5

Despre tolerare

Traducere de ARETA VORONIUC Studiu introductiv de ANTON CARPINSCHI

© 1997 by Yale University; Michael Walzer, *On toleration* © Institutul European pentru prezenta ediţie în limba română

INSTITUTUL EUROPEAN
2002

ISBN: 973-611 -226-8

PRINTED IN ROMÂNIA

TABLA DE MATERII

Studiu introductiv.....I-XVI

Prefaţă.....1

INTRODUCERE: Cum să abordăm tolerarea.....3

CAPITOLUL 1: Atitudini personale şi aranjamente politice 9

CAPITOLUL 2: Cinci tipuri de regimuri tolerante.....14
- Imperiile multinaţionale.....14
- Societatea internaţională.....18
- Consociaţiile.....21
- Statele-naţiune.....23
- Societăţile de imigranţi.....28
- Rezumat.....32

CAPITOLUL 3: Cazuri complicate.....34
- Franţa.....34
- Israel.....37
- Canada.....40
- Comunitatea Europeană.....43

CAPITOLUL 4: Consecinţe practice.....47
- Puterea.....47
- Clasa.....50
- Genul.....54

Studiu introductiv- TOLERAREA CA *MODUS VIVENDI*

Modus vivendi, sau arta compromisului rezonabil

„Ca evreu american*, am crescut avînd mereu impresia că eram un obiect al tolerării. Mult mai tîrziu mi-am dat seama că eram totodată şi subiect, un agent destinat să tolereze pe alţii, inclusiv pe fraţii evrei a căror idee despre ceea ce înseamnă să fii evreu se deosebea radical de a mea"[1]. Aceste cuvinte cu care Michael Walzer îşi începe eseul despre tolerare conţin substanţa şi mesajul întregii cărţi. Perspectiva autorului asupra toleranţei exprimă o *experienţă*

j Reprezentant important al filosofiei politice şi morale contemporane , Michael Walzer (ii. 1935) este un gînditor de orientare comunitarian-democratico-liberală. Adept al pluralismului şi a egalităţii „în acord cu libertatea". Walzer a formulat o teorie a justiţiei distributive ca alternativă necontradietoric la individualismul liberalismului clasic. Profesor la School of Social Science. Institute for Advanced Study, Princeton, NJ, Walzer II studiat la Brandeis University (B.A., 1956). Cambridge University (Fulbright Fellowship, 1956-57). Harvard University (Ph.D.. 1961). A predat la Princeton şi llarvard cursuri de Istoria gîndirii politice moderne. Filosofic politică contemporană. Probleme ale gîndirii socialiste, teoria politică a naţionalismului. Politică şi literatură în secolul al XVII-lea. Editor la *Dissent* , membru în Biroul editorial la *Philosopliy and Public Affairs* şi *Politicul Theoiy,* autor al unor cărţi de circulaţie internaţională şi a numeroase studii şi articole. Din bogata bibliografie a lui Michael Walzer. menţionez, limitîndu-mă la cărţi: *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Poiilics* (1965), *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship* (1970), *l'oliiical Action* (1971), *Regicide and Revolution* (1974), *Just and Unjusl V/ars* (1977). *Radical Principiei* (1977). *Spheres of .lusticc. A Defence of Pluralism and Equalitx* (19X3). *Exoclus and Revolution* (1985). *Interpreta/ion and Social Criticism* (1987), *The Company of Critici* (1988). *Civil Society and American Democracy* (1992), *Tluck and iliin: Moral Argument at Home and Abroad* (1994), *Pluralism, Justice and Equalily* (Împreună cu David Miller. 1995). *On Toleration* (1997). *Arguments from the Left* (1997), *Pluralism and Democracy* (1997), *Reason, Poiilics and Passion* (1999) etc. [1] Michael Walzer, *Desjyre tolerare,* Editura Institutul European, Iaşi. 2002. p. 1.

personală in contextul multicultural american. De aici, preocuparea lui Wal/.er de a aborda *toleranţa* ca atitudine şi *tolerarea* ca practică, ambele menite să facă posibilă coexistenţa paşnică a grupurilor cu identităţi, istorii şi modele culturale diferite. Diversitatea modelelor culturale sugerează o abordare contextual-istorică şi procedurală şi nu una generală, bazată pe un argument filosofic sistematic, manifest exprimat. „Propun - scrie Walzer -. propriul meu punct de vedere despre cum ar trebui să meargă lucrurile, cum să fie cel mai bine organizata coexistenţa paşnică; numai că referinţele sînt la propriul meu timp şi spaţiu, la propria mea realitate americană. (…). Dezbaterile din acest eseu se bazează mai ales pe exemplele din Europa, America de Nord şi Orientul Mijlociu. Aştept ca altcineva să-mi spună dacă, şi în ce măsură, dezbaterile acestea corespund şi realităţilor latino-americane, africane şi asiatice."'.

Studiul lui Walzer confirmă experienţa istoriei, dovedind că nu există o singură formă de organizare politică, universal validă, pentru asigurarea tolerării; nu există principii care să guverneze toate regimurile de tolerare, indiferent de circumstanţe, doar în numele unui set de aranjamente politice şi constituţionale. Aceasta nu înseamnă, desigur, acceptarea unui relativism fără limite. Ideea relativităţii şi contextualitâţii nu presupune abandonarea exigenţelor morale şi nici căderea într-un descriptivism plat. Opţiunile trebuie făcută în cadrele eticului şi ale teoreticului. Problema nu este a limitelor tolerării, ci a întinderii acestora. Evaluarea diverselor regimuri de tolerare presupune compararea diferitelor reglementări instituţionale şi de ordin etatic prin care se statuează relaţia de tolerare. Studierea comparativă a relaţiei de tolerare înseamnă depăşirea descriptivismului şi testarea propriilor concepte, opţiuni metodologice, explicaţii şi interpretări. Tocmai acest lucru îl propune Michael Walzer: un *exerciţiu de filosofic politică pe tema coexistenţei paşnice şi a spiritului de toleranţă,* un exerciţiu cu atît mai necesar cu cît în lumea în care trăim, o lume a modernităţii tîrzii sau. poate, chiar a postmodernităţii. asistăm la multiplicarea diferenţelor şi a modurilor de viaţă şi. din păcate, la creşterea alarmantă a intoleranţei. In aedste condiţii, punerea problemei tolerării ca *modus vivendi* mi se pare mai mult deeît oportună.

idealul liberal de toleranţă ca o cale spre un consens raţional universal s-a sprijinit pe argumentul că practica tolerării ne va ajuta să găsim cel mai bun trai pentru omenire. Expresie a proiectului universalist iluminist, liberalismul modern s-a bazat pe o filosofie pozitivistă a istoriei, o istorie continuă, lineară, mereu ascendentă. în pofida vocaţiei sale pluraliste, filosofia politică liberală modernă a conceput conflictele de valori ca o fază trecătoare în istoria umanităţii. „Prin

contrast - subliniază John Gray -, *modus vivendi* este o viziune care consideră perspectivele diferite asupra binelui şi dreptăţii o caracteristică universală a vieţii politice. Putem să ne imaginăm, acum ca şi în viitor, că statele şi comunităţile vor fi divizate de revendicări rivale privind dreptatea şi tot ceea ce face ca viaţa umană să merite a fi trăită. Spre deosebire de toleranţa liberală, *modus vivendi* nu întreţine speranţa că lumea va ajunge la un acord în privinţa adevărului. (...). *Modus vivendi* abandonează proiectul unui regim universal. Dacă aceasta este esenţa liberalismului, atunci *modus vivendi* nu poate să fie altceva decît o filosofie postliberală"[1]. Aceasta implică faptul că drepturile şi libertăţile fundamentale ale liberalismului concepute în maniera universalismului raţionalist de către Locke sau Kant nu mai pot fi astăzi izolate de pluralismul şi conflictul valorilor incomensurabile. Urmînd traseul spiritual reprezentat de Isaiah Berlin. Michael Oakeshott, Michael Walzer. Richard Rorty, John Gray, se poale conchide, în orizontul unei noi filosofii a liberalismului, nelimitată de ideile de consens universal şi alegere raţională, că şi teoria tolerării trebuie să-şi găsească noi corespondenţe. *Tolerarea nu este o cale spre consensul raţional universal ci, mai degrabă, un necesar modus vivendi.*

Migrările în masă, noile tehnologii de comunicare, schimburile culturale continue au condus la instituirea unei

' *Ibidem.* p.8.

diversităţi a modurilor de viaţă într-o aceeaşi societate. Membrii unei asemenea societăţi se încadrează în mai multe moduri de viaţă, căci oamenii doresc şi sînt îndreptăţiţi să trăiască în moduri diferite. De la stadiul de adevăr greu acceptat despre viaţa omenească, pluralismul şi incompatibilitatea valorilor au devenit o condiţie ce face parte din realitatea socială. Astăzi, experienţa comună ne arată că pluralismul este un dat istoric. Pe măsură ce mi graţia şi comunicaţiile au combinat moduri de viaţă, controversa valorilor a devenit condiţia noastră comună. Pluralitatea modurilor de viaţă scoate în evidenţă incomensurabilitatea valorilor, faptul că valorile nu pot fi raportate la o măsură unică, generală, că binele dorit se poate realiza prin modalităţi contrastante, dintre care unele cu neputinţă de comparat. Prietenia şi bârfii, iubirea şi banii, iubirea şi datoria, libertatea şi securitatea etc. sînt valori incomensurabile, lucruri ce nu pot fi comparate ca valoare, în general, ci doar, uneori, relativ şi contextual. Puşi în faţa unor dileme de ordin practic şi moral în care raţiunea devine inoperantă, iar consensul raţional imposibil, putem aprecia că un *modus vivendi* între moduri de viaţă diferite devine o soluţie politică necesară.

în aceste condiţii, idealul clasic al toleranţei liberale bazate pe căutarea consensului raţional asupra celui mai bun mod de viaţă a devenit caduc. Existenţa

John Gray. *Cele două feţe ale liberalismului.* Polirom, 2002, p. 154.

mai multor feluri de viaţă în care oamenii pot prospera şi chiar fi fericiţi induce ideea că, în pofida faptului că aceste feluri de viaţă pot fi concurente, nici unul dintre ele nu este cel mai bun. *Modus vivendi,* sau *coexistenţa modurilor de viaţă diferite,* se bazează pe ideea existenţei mai multor moduri de viaţă profitabile pentru oameni, tocmai pentru că nici unul dintre acestea nu este cel mai bun pentru toată lumea. *Modus vivendi* nu înseamnă căutarea regimului ideal, ci obţinerea *compromisului rezonabil prin reconcilierea instituţională a diferitelor moduri de viaţă.* Este un compromis bazat pe realitatea istorică a pluralismului social şi pe realitatea etică, anti-universalistă şi anti-fundamentalistă. a pluralismului valorilor. *Modus vivendi* nu înseamnă, aşadar, ascenderea la o valoare supra-ordonată pe care ar trebui să o respecte toate modurile de viaţă, ci acceptarea ideii că toate modurile de viaţă conţin interese care fac din coexistenţa paşnică o necesitate, iar din compromisul rezonabil calea atingerii acesteia.

-

- **Tolerarea - forme şi limite**

Invocată în perioade de normalitate, dar mai ales în cele tulburi şi ameninţătoare pentru diferitele grupuri minoritare, toleranţa rămîne ceva dezirabil din punct de vedere moral, dar imprecis, neplăcut şi, de multe ori, greu de respectat pentru majoritari sau pentru cei aflaţi în poziţii de putere. Termenul trimite la originile etimologice latine fără a aduce, însă, precizări semantice deosebite. *Tolero, -are* ca verb şi *tolerantia, -ae,* ca substantiv -, însemnau a suporta, a răbda, a accepta, respectiv, capacitatea de a suporta, răbda, accepta. Cuvintele însele - a suporta, a răbda, a accepta -, induc sensuri şi nuanţe diferite, ceea ce creează o polisemie şi, implicit, impresia unei imprecizii ce reflectă, de altfel, ambiguitatea *de facto* a tolerării. Principalele dicţionare de specialitate încearcă să aducă mai multă precizie. Astfel *Dicţionarul Lalande* sesizează sensul *tolerării ca practică,* atunci cînd o defineşte ca „maniera de a acţiona a unei persoane ce suportă fără a protesta o atingere a drepturilor sale, chiar dacă ar fi putut să o reprime; maniera de a acţiona a unei autorităţi ce aceceptă deschis, în virtutea unei anumite obişnuinţe, o anume derogare de la legile sau reglementările pe care ea este însărcinată să le aplice", dar şi al *toleranţei ca dispoziţie* atunci cînd aceasta este definită ca „dispoziţie a spiritului sau regulă de conduită constînd în a lăsa fiecăruia libertatea exprimării opiniilor, chiar atunci cînd nu le împărtăşeşti"[1]. *Dicţionarul Oxford de politică* accentuează asupra valorii morale a toleranţei definită ca: „dispoziţia de a nu interveni în credinţe.

[1] *Vocabulaive teclmique el* ***critique*** *de la phdosophie,* Presses Universitaires de France. 1991 (17-eme edition).

atitudini sau acţiuni, în pofida lipsei de simpatie sau a antipatiei faţă de ele. S-a spus că valoarea toleranţei constă în absenţa intervenţiei, în pofida reacţiei iniţiale de repulsie, chiar dacă posibilitatea (sau puterea) de amestec este reală"[1]. Acelaşi aspect pozitiv sub aspect moral şi politic este relevat şi de *Enciclopedia Blackwell* în care toleranţa este văzută ca „opţiunea deliberată a cuiva care posedă puterea şi cunoaşterea necesare, de a nu interzice, împiedica sau stînjeni conduite pe care le dezaprobă"[2].

Comprimate şi sintetice, necesare dar nu şi suficiente, definiţiile de dicţionar au neajunsurile lor: sînt generale şi abstracte, uneori, vagi şi incomplete. Tocmai de aceea, operaţia de definire *în doi timpi,* unul prin demarcare cu ajutorul distincţiilor negative - *ce nu este tolerarea* -, celălalt prin afirmaţie - *ce este tolerarea -,* mi se pare un merit al lui Michael Walzer. Definirea tolerării devine, astfel, mai explicită şi inteligibilă, mai concretă şi precisă, putînd sta la baza teoriei sale despre tolerare şi limitele acesteia. Aşadar, mai întîi, ce nu este tolerarea. Nu este vorba despre tolerarea indivizilor excentrici sau disidenţi în societate sau chiar în stat, ci despre respectarea drepturilor individuale exercitate în comun, prin existenţa şi acţiunea grupurilor ca atare. „Individul excentric, solitar în diferenţa sa, este relativ uşor de tolerat, iar respingerea şi dezaprobarea socială a excentricităţii, deşi

neplăcută, nu este foarte periculoasă. Interesul este mult mai mare cînd luăm în seamă grupuri excentrice şi dizidente"[3]. Dar, autorul nu se ocupă nici de toleranţa politică, tolerarea grupurilor, mişcărilor şi partidelor politice aflate în competiţie. Acestea sînt în mod necesar într-o competiţie şi atîta vreme cît respectă regulile jocului democratic nu se pune problema tolerării unui partid sau altul. In acest context, interzicerea unui partid, deci netolerarea lui legală, devine actuală atunci cînd acesta nu respectă regulile competiţiei, preconizînd un regim dictatorial sau chiar unul totalitar.

Dar, ce este atunci tolerarea pe care o avem în vedere? Problema toleranţei începe să se pună atunci cînd, în contextul pluralismului social, unele grupuri minoritare din punct de vedere etnic, cultural, religios, sexual, sau ca mod de viaţă, încearcă să-şi păstreze identitatea în spaţiu şi în timp, să-şi formeze adepţi, să-şi caute susţinători. în aceste condiţii, ce înseamnă a tolera grupuri de asemenea factură? Acum apar diferitele *forme şi limite ale tolerării,* precum şi o varietate de posibilităţi ale toleranţei ca atitudine. „Prima dintre acestea - arată Walzer - care reflectă originile tolerării religioase din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, este doar o acceptare resemnată a diferenţei de dragul păcii (...). A

Oxford Dicţionar de politică. Univers Enciclopedic. Bucureşti, 2000.
Enciclopedia Blackwell a gîndirif politice, coord. David Miller, Editura Humanitas, Bucureşti. 2000. ' Michael Walzer, *op.cit.,* p. 9.

doua atitudine posibilă este pasivă, relaxată, o indiferenţă benignă faţă de diferenţă: «Mare-i grădina ta, Doamne!». A treia atitudine provine dintr-un fel de stoicism moral, o recunoaştere principială că şi «ceilalţi» au drepturi, chiar dacă le folosesc în moduri neplăcute. A patra atitudine exprimă deschiderea spre ceilalţi, curiozitate, poate chiar respect, o dorinţă de asculta şi de a afla. Şi cea mai îndepărtată este aprobarea entuziastă a diferenţei; o aprobare estetică, dacă diferenţa este considerată ca reprezentînd, în forme culturale, bunătatea şi diversitatea creaţiei Domnului sau a lumii naturale; sau o aprobare funcţională, dacă diferenţa este văzută, precum în concepţia multiculturalistă liberală, ca o condiţie necesară a dezvoltării umane ..."'. Personal, ceea ce Walzer denumeşte „aprobarea entuziastă a diferenţei" nu cred că este o formă de toleranţă. A tolera înseamnă a suporta, a accepta, a admite ceva diferit, împotriva propriilor preferinţe şi chiar a propriei voinţe, din calcul egoist-pragmatic sau/şi din raţiuni de ordin superior. De la tolerarea bazată pe curiozitate sau respect pînă la „aprobarea entuziastă a diferenţei" este, însă, o distanţă prea mare, care depăşeşte cadrele şi sensul tolerării. *A accepta entuziast diferenţa nu mai înseamnă a o tolera!* Pasajul - prolix, de altfel - privind sprijinirea diferenţiată a deosebirilor într-o societate pluralistă, preferinţa pentru un „alt celălalt" mai apropiat de propriile-mi practici culturale sau religioase, sau poate mai îndepărtat, mai exotic, nu justifică „aprobarea entuziastă a diferenţei" ca formă a toleranţei.

Corelate cu formele toleranţei prezentate mai înainte, formele tolerării exprimă, în fond, practici instituţionale şi comportamentale diferite faţă de diferenţă şi acceptarea gradelor acesteia. în acest context, apare un joc subtil între valorile şi interesele grupului majoritar şi oportunitatea recunoaşterii valorilor şi intereselor diferite, sau chiar opuse, ale diverselor grupuri minoritare: etnice, lingvistice, confesionale, rasiale, sexuale etc. Un anume regim de tolerare nu depinde de o singură formă de tolerare, din cele descrise mai sus. Construcţiile instituţionale şi aranjamentele politice încorporează diferitele forme de tolerare - resemnarea, indiferenţa, recunoaşterea, deschiderea -, în combinaţii dintre cele mai variate, de aici rezultînd diferite regimuri ale tolerării văzute ca societăţi politice sau unităţi globale. De altfel, partea cea mai consistentă şi originala a eseului *Despre tolerare* este, cred, cea referitoare la cele „cinci tipuri de regimuri ale tolerării" şi la „consecinţele practice". Faptul că pot exista cinci sau şase sau patru tipuri de regimuri ale tolerării este mai puţin important. (Regimurile tolerării identificate de Walzer - imperiile multinaţionale, societatea internaţionala, consociaţiile, statele-naţiune, societăţile de imigranţi - şi aşa-numitele „consecinţe practice" - puterea, clasa, genul, religia, educaţia, religia

---

' *Ibidem.* pp. 11-12.

civilă -, constituie aparatul conceptual al cărţii; şi mai important încă, *regimurile tolerării si consecinţele practice pot constitui împreună o adevărată grilă de analiză a tolerării,* aplicabilă în diverse situaţii concrete. Observaţia pe care aş face-o aici este că din seria „consecinţelor practice" lipseşte factorul etnic, scăpare cu atît mai surprinzătoare cu cît în prezentarea regimurilor tolerării dimensiunea etnică este prezentă. De asemenea, analiza tolerării ar fi avut de cîştigat prin introducerea generaţiei în seria consecinţelor practice. Factorul generaţional este un element semnificativ în teoria şi practica tolerării. „Consecinţele practice" acţionează ca nişte clivaje politice, economice, de gen. religioase, cultural», etnice, gâneraţionale, ca nişte diviziuni sociale ce produc separarea populaţiei pe grupuri între care apar sau nu relaţii de tolerare. In felul acesta se pot identifica categoriile de participanţi la procesul de tolerare în funcţie de anumite criterii: raportul faţă de putere, poziţia de clasă, de gen,| apartenenţa confesională, generaţională, identitatea etnică, modelul culturali adoptat. Cu alte cuvinte, *formele tolerării se manifestă în diferitele regimuri de tolerare provocate fiind de mecanismele clivajelor amintite mai sus.* Tolerarea ca resemnare, indiferenţă, recunoaştere, deschidere faţă de valorile şi interesele diferite, proprii unor grupuri specifice, este prezentă în imperiile multinaţionale, societatea internaţională, consociaţii. state naţionale şi societăţi

de imigranţi datorită clivajelor sociale al căror rol este acela de a decupa subiectul şi obiectul tolerării şi de a cristaliza conştiinţa de grup a respectivelor comunităţi pe post de subiect şi/sau obiect al tolerării.

Persia, Egiptul ptolemaic, Roma, Imperiul Otoman sînt marile imperii multinaţionale, considerate de Walzer, embleme ale tolerării. Sub sceptrul imperial şi guvernarea birocraţilor, comunităţile locale, etnice, religioase, lingvistice îşi desfăşurau viaţa în mod autonom sau semiautonom. Supravieţuirea acestor^ comunităţi depindea de toleranţa oficială de la centru, iar aceasta, la rîndul său, urmărea menţinerea ordinii şi păcii sociale în vederea asigurării colectării impozitelor şi taxelor imperiale. Versiunea imperială a multiculturalismului avea, aşadar, rădăcini economico-financiare. Regimul imperial al toleranţei îşi avea preţul său, oricum mai convenabil decît capriciile vreunui despot local. Pentru a-şi asigura marja de toleranţă, comunităţile se dovedeau intolerante faţă de comportamentul deviant individual. în pofida caracterului lor autocratic, imperiile au reuşit să încorporeze diferenţele facilitînd, astfel, coexistenţa paşnică. Acest lucru a fost posibil pentru că dominaţia imperială este la fel de autocratică în orice regiune a Imperiului, tratamentul egal asigurînd, în general, aceeaşi marjă de tolerare pentru diferitele grupuri minoritare. Se poate spune că tolerarea funcţionează mai bine atunci cînd relaţiile asimetrice de putere sînt clare şi acceptate de toţi. De aici, supunerea comună şi gradul crescut al toleranţei de la

centru, precum şi între grupurile supuse. „în cazul imperiului - conchide Walzer -, puterea are maximă eficienţă în promovarea tolerării atunci cînd este distantă, neutră şi copleşitoare. în această formă, puterea imperială este în mod clar de mare ajutor minorităţilor locale, care tind să fie, în consecinţă, suporterii cei mai loiali ai imperiului"[1]. în acelaşi timp, trebuie remarcat pragmatismul şi spiritul de toleranţă al sistemelor imperiale care nu au impus popoarelor cucerite o asimilare forţată. Locuitorii oraşelor Imperiului roman, de pildă, şi-au menţinut instituţiile locale, dreptul, limba, religia şi obiceiurile specifice.

Societatea internaţională se dovedeşte, la rîndul său, un regim al tolerării în dublu sens. Pe de o parte, în calitate de societate a statelor, ea funcţionează pe baza logicii suveranităţii. Oricărei entităţi etnice sau multietnice care atinge rangul suveranităţii statale i se tolerează de către societatea statelor anumite practici în limitele propriului teritoriu. Tolerarea este, aşadar, o trăsătură esenţială a suveranităţii deoarece în limitele statului suveran sînt tolerate anumite practici. De dragul păcii, sau din nevoia respectării reformelor interne, societatea internaţională recunoaşte legitimitatea statului respectiv, calitatea respectivei ţări de membru suveran al societăţii internaţionale. Pe de altă parte, suveranitatea statală îşi are limitele sale fixate prin doctrina drepturilor omului şi a interven-ţionismului umanitar. Actele ce şochează conştiinţa umanităţii nu sînt. în principiu, tolerate. Principiile independenţei politice şi ale integrităţii teritoriale nu înseamnă tolerarea barbariei interne. Intervenţia umanitară nu înseamnă. însă. folosirea forţei în sine. Nimeni nu este obligat, nici îndreptăţit, să folosească forţa oarbă. Nici în numele suveranităţii statale, nici în acela al drepturilor omului nu este legitimată folosirea forţei şi a violenţei la scară publică. în aceste condiţii, se poate pune întrebarea: intoleranţa din raţiuni umanitare justifică intervenţia militară? Problema este spinoasă şi cred că va rămîne mereu deschisă. Argumentele poziţiilor şi valorilor opuse se pot susţine în egală măsură. Concurenţa valorilor rivale este permanentizată şi dramatizată datorită religiei civile. In calitate de crez al statului, vital pentru stabilitatea şi prosperitatea sa, religia civilă încurajează mîndriile locale şi intoleranţa. Toleranţa creşte, probabil, atunci cînd religia civilă încearcă să fie cît mai puţin o religie. Aceasta ar însemmna ca religiile civile să practice o religiozitate vagă şi flexibilă, legată mai mult sărbători şi tradiţii populare şi nu una dogmatică şi fervent ă, întreţinută prin pusee fundamental iste.

Consociaţiile sînt regimuri dinamice care încearcă menţinerea coexistenţei paşnice prin tolerarea reciprocă, renegociată în permanenţă, între comunităţile etnice, religioase, culturale, economice. Fără a dispune de autoritatea şi distanţa

unei puteri imperiale de la centru şi nici de eficacitatea birocraţilor imperiali, consociaţiile se bazează pe colaborarea directă a grupurilor. în special a liderilor acestora

Obiectivele dialogului intercomunitar urmăresc: stabilirea reglementărilor constituţionale, conceperea instituţiilor, împărţirea funcţiilor, alocarea fondurilor publice, distribuirea resurselor, protejarea intereselor divergente, supravegherea reciprocă etc. în acest fel, fiecare comunitate îşi conservă identitatea etnico-lingvistică, confesională, asigurîndu-şi, totodată, modul de viaţă conform propriilor tradiţii şi modele culturale. Scopul major al acestor aranjamente politice este restrîngerea posibilei intoleranţe a comunităţilor asociate. Belgia, Elveţia, Cipru, Liban sau, mai recent, Bosnia sînt tot atîtea exemple de consociaţii cu posibilităţi variate şi destine istorice diferite, în care rolul clivajelor etnice, religioase, economice, culturale este, de la caz la caz, extrem de important. Intoleranţa ia forme mai virulente atunci cînd diferenţele culturale, confesionale, etnice, rasiale, de gen se suprapun cu diferenţele de clasă, atunci cînd membrii unui grup minoritar au un statut economic inferior. Nu rareori, o comunitate culturală, confesională sau de gen este economic subordonată. Cazul exploatării şi discriminării femeilor în comunităţile tradiţionale, patriarhale, fundamentaliste este emblematic în acest sens.

Ibidem, p. 48.

Statcle-naţiune constituie majoritatea statelor ce compun societatea internaţională. Deşi nu este neutru - puterea revenind naţiunii majoritare care foloseşte statul pentru propriile scopuri -, statul-naţiune de factură democrat-liberală a trebuit, în timp. să creeze condiţiile legale pentru tolerarea minorităţilor, în acest context, membrii unei minorităţi naţionale sînt consideraţi, mai întîi, cetăţeni ai statului respectiv, cu aceleaşi drepturi şi obligaţii ca şi membrii majorităţii şi apoi. în calitate de membrii ai minorităţii, li se permite să participe la viaţa acesteia, să creeze asociaţii voluntare, întreprinderi economice, instituţii culturale, de învăţămînt şi religioase etc. Nu li se permite să se organizeze politico-administrativ şi teritorial în mod autonom şi nici să practice o legislaţie separată. „Majoritatea tolerează diferenţele culturale în acelaşi mod în care guvernul tolerează opoziţia politică - prin stabilirea unui regim de drepturi şi libertăţi civile şi a unui corp judiciar independent pentru a garanta eficacitatea acestora"[1]. Dacă acest sistem funcţionează corect, atunci statul-naţiune poate asigura condiţii decente pentru tolerarea diverselor minorităţi. Vechi şi actuale, în acelaşi timp, problemele de gen, adică cele privind reglementarea rolurilor masculine şi feminine în familie şi societate sînt prezente şi la nivelul statului-naţiune. Distincţia dintre ceea ce este tolerabil şi ceea ce nu este tolerabil în

[1] *Ibidem,* p.49.

problematica şi practica de gen este renegociată şi redezbătută în statele dcmocrat-liberale de astăzi. Teme precum liberalizarea avortului, legalizarea prostituţiei, retribuirea egală a femeilor şi bărbaţilor în funcţie de calitatea şi importanţa muncii prestate, participarea femeilor la viaţa publică etc. sînt de actualitate dovedind, încă odată, întîrzierea istorică a civilizaţiei umane în problematica de gen şi, implicit, agenda încărcată a statului în acest domeniu.

Societăţile de imigranţi se formează într-o ţară nouă şi primitoare prin valurile succesive de imigranţi ce-şi părăsesc patria datorită presiunilor, politice, economice, religioase, culturale. Imigranţii nu sînt colonişti, ei nu vin în grupuri organizate cu' intenţia de a transplanta cultura lor într-un loc nou. Ei se adună pentru a se sprijini reciproc, ameslecîndu-se cu alte mici grupuri similare în oraşele şi regiunile ţării de primire. Fără a pretinde autonomie teritorială, societăţile de imigranţi nu au voie să se organizeze prin constrîngere, nici să pună stăpînire pe spaţiul public. în principiu, statul este neutru faţă de societăţile de imigranţi, sprijinind în mod egal toate drepturile acestora. în realitate, neutralitatea este o problemă de măsură, unele grupuri fiind, mai mult sau mai puţin, favorizate în raport cu altele. Nici un stat nu poate realiza practic egalizarea grupurilor pentru că aceasta ar presupune o discutabilă redistribuire a resurselor şi o enormă cheltuială. în societăţile de imigranţi se regăsesc, cel puţin la început, şi cele mai numeroase grupuri economic subordonate. Slăbiciunea politică, sărăcia materială, specificul rasial ridică probleme dificile societăţii de imigranţi, dar şi statului-naţiune. De aceea, unul din scopurile acţiunii pozitive, antidiscriminatorii ar fi spargerea legăturii între clasă şi grup. Posibilitatea evaluării grupului minoritar altfel decît ca o clasă economic dezavantajată este o cale de lărgire a cadrului tolerării. Că acest lucru este adevărat şi realizabil o dovedeşte istoria imigrării în SUA, succesele economice ale unor categorii de imigranţi. în planul toleranţei religioase, SUA sînt, de asemenea, un exemplu pozitiv pentru că, aici. bisericile şi congregaţiile sînt asemănătoare, dincolo de disputele religioase. Slăbirea controlului comunităţii, scăderea autoritarismului ierarhiei religioase, o anumită relativizare a discursului religios, creşterea independenţei religioase şi a numărului căsătoriilor persoanelor de religii sau confesiuni diferite au făcut coexistenţa mai uşoară şi controlul social mai suportabil în societăţile de imigranţi din SUA sau Canada.

Diversitatea formelor şi regimurilor tolerării a pus în lumină, în contextul experienţei istorice, pluralismul valorilor, capacitatea de comprehensiune şi convieţuire a grupurilor umane, în general, şi pe aceea de supravieţuire a diferitelor grupuri minoritare, în particular. Coexistenţa paşnică în parametrii diversităţii s-a dovedit a fi acel *moclus vivendi* nuilticultural şi tolerant, capabil să ofere valoare şi sens civilizaţiei umane. Dar. acest *modus vivendi* este de

neconceput în absenţa unui anumit *spirit de toleranţă* înţeles nu ca o entitate transcendentă, ci ca *raţionalitate in acel sens „slab", de înţelepciune, respect si chibzuinţă,* despre care vorbeşte Richard Rorty. Filosoful american distinge două sensuri ale termenului de raţionalitate. într-un prim sens. tare, „a fi raţional înseamnă a fi metodic, adică a avea criterii pentru succes dinainte stabilite. (...).

Dacă a fi raţional înseamnă a fi capabili să stabilim dinainte criterii, atunci putem considera ştiinţa naturii drept paradigma raţionalităţii. (...). în al doilea sens. cuvîntul înseamnă ceva de genul «înţelept» sau «chibzuit» mai degrabă decît «metodic». El desemnează un set de virtuţi morale: toleranţă, respect faţă de opiniile celor din jur, bunăvoinţă de a asculta, sprijinire pe persuasiune şi nu pe forţă. Acestea sînt virtuţile pe care trebuie să le posede membrii unei societăţi civilizate pentru ca societatea să dureze. în acest sens, termenul «raţional»

; înseamnă mai mult «civilizat» decît «metodic» (...). în această interpretare, a fi raţional înseamnă pur şi simplu a dezbate orice subiect - religios, literar sau ştiinţific - de o asemenea manieră încît să se evite dogmatismul, defensiva şi indignarea justificată moral"[1]. înţeleg spiritul de toleranţă în acest sens „slab" al raţionalităţii, ca *rezonahilitate* şi *justă măsură in construcţia şi menţinerea civilizaţiei umane ca unitate in diversitate.* Astfel conceput, spiritul de toleranţă

poate fi probat prin cultivarea pluralismului valorilor şi acceptarea multicultu-ralismului. includerea democratică a minorităţilor, recunoaşterea identităţii lor şi respectarea ..sferelor dreptăţii" sociale. Spiritul de toleranţă se manifestă, aşadar, ca un echilibru dinamic, uneori fragil, între *includerea democratică* şi *dreptul la diferenţă.* Pentru a face faţă acestor situaţii complexe, spiritul de toleranţă presupune exerciţiul interogaţiei, examinarea atentă a afirmaţiilor şi atitudinilor diverse sau contradictorii, practicarea consecventă a moderaţiei şi, astfel, aspiraţia spre înţelepciune. *Toleranţa "înţelepciunii* nu înseamnă tolerarea intoleranţei, ci explicarea şi chiar înţelegerea intoleranţei, dar nu şi acceptarea acesteia.

- **Includerea democratică, dreptul la diferenţă şi spiritul de toleranţă**

Spiritul de toleranţa poate fi văzut ca jocul inteligenţei umane între două tendinţe complementare: *includerea democratică* şi *dreptul la diferenţă.* Includerea democratică înseamnă negarea discriminării, lupta contra nedreptăţilor, acceptarea existenţei mai multor coduri morale, convertirea modurilor de viaţă antagonice în moduri de viaţă alternative. Devenită un proiect al ideologiilor

[1] Richard Rorty. ..Obiectivitate, relativism şi adevăr". în *Eseuri filosofice I,* Editura Univers. Bucureşti. 2000. pp.99-100.

moderate şi reformiste de factură social-democrată sau demo-liberală, includerea democratică s-a manifestat în ultimele două secole ca o luptă pentru includerea diverselor minorităţi - negrii, evreii, imigranţii -, sau a unor entităţi non-minoritare dar dezavantajate - femeile, muncitorii, tineretul -, în societăţile civilizate bazate pe libertatea persoanei şi pluralismul opiniilor. Negrii, evreii, muncitorii, femeile, tineretul etc. au luptat pentru a deveni cetăţeni egali în drepturi şi obligaţii cu ceilalţi cetăţeni. Includerea democratică nu înseamnă, însă, asimilare, ci respectarea identităţilor diferite, acceptarea pluralismului valorilor, recunoaşterea existenţei mai multor modele culturale, stiluri de viaţă, religii sau confesiuni, tolerate în modalităţile lor practice de manifestare. Alternativă care nu se află în opoziţie cu includerea democratică, dreptul la diferenţă este acela care dă consistenţă includerii democratice, respectiv, spiritului de toleranţă. In măsura în care acceptăm o relaţie *complementară* între includerea democratică şi dreptul la diferenţă, şi nu una de *opoziţie,* putem vorbi despre existenţa spiritului de toleranţă şi respectarea dreptului la identitate, indiferent de subiectul acesteia: autohtoni sau alogeni, majoritari sau diferite categorii de minoritari, vîrstnici sau tineri, bărbaţi sau femei etc. în momentul în care relaţiei de complementaritate îi ia locul una de opoziţie ireductibilă, *includerea democratică a dreptului la diferenţă,* specifică spiritului de toleranţă, este înlocuită cu asimilarea forţată, proprie diferitelor forme de intoleranţă, dogmatism şi fundamentalism.

Relaţia complementară dintre includerea democratică şi dreptul la diferenţă se bazează pe teoria morală a pluralismului valorilor şi pe ideea anti-monistă a diversităţii ireductibile a valorilor ultime (bunuri, drepturi, virtuţi). Aceasta înseamnă recunoaşterea diversităţii concepţiilor asupra binelui şi a inexistenţei unui principiu global (standard) cu ajutorul căruia să poată fi arbitrată competiţia valorilor. Pluralismul valorilor consideră pluralitatea modurilor de viaţă, valoric valide, drept fundamentală şi inevitabilă. Incomensurabilitatea valorilor nu este un semn de imperfecţiune a înţelegerii noastre, şi nici a lumii, ci mai degrabă negarea sensului însuşi al perfecţiunii unice sau, mai bine zis, al unicităţii perfecţiunii. Pluralismul valorilor este, totodată, semnalul adoptării unei concepţii instrumentale asupra identităţii. Pluralismul şi ireductibilitatea valorilor fundamentează, din punct de vedere teoretic şi moral, dreptul la *apărarea identităţii în societăţile multiculturale.* în contextul multiculturalismului generalizat şi al globalizării ce caracterizează lumea postmodernă, dezbaterea asupra identităţii şi a naturii acesteia a adus în prim plan două concepţii. Identitatea poate fi considerată substanţială şi primordială, corespunzînd unor legături istorice şi anumitor trăsături culturale obiective ce servesc drept termeni referen-ţiali obligatorii; aceasta este identitatea trăită şi practicată de militanţii, deseori, dogmatici şi fundamentalişti. Lucrările „deconslructiviste" asupra conceptului de

etnie ale şcolii dinamiste şi. în special, ale lui Claude Levi-Strauss[1], P.Brass[2], sau UBarth au accentuat asupra caracterului instrumental şi subiectiv al identităţii. iMV acest caz, identitatea trebuie să corespundă diferitelor reinterpretări ale trecutului, selectării anumitor secvenţe cronologice în funcţie de obiectivele viitorului. Concepţia instrumentală asupra identităţii pledează pentru caracterul dinamic, deschis şi trecător al modelelor culturale, scoţînd în evidenţă faptul că supravieţuirea unui model cultural sau a altuia depinde, în mare măsură, de încrucişările şi „hibridările" pe care acestea sînt capabile să. le opereze. Consecinţa juridică a unei asemenea concepţii este construcţia unui sistem de llrcpt ce permite grupurilor pe care istoria le-a defavorizat să se redefinească în funcţie de necesităţile prezentului, în spiritul coexistenţei paşnice, pe baza compromisului rezonabil în negocierea intereselor şi a iniţierii unor alianţe bazate pe libera asociere a indivizilor, distribuţia echitabilă a resurselor, acceptarea pluralismului valorilor.

în acelaşi timp. trebuie să admitem că o strategie asociativă nu este întotdeauna şi, în mod necesar, cheia unei coexistenţe armonioase. Exemplul Iugoslaviei este concludent în acest sens. Includerea democratică este o soluţie pentru strategiile asociative, în măsura în care combină acceptarea unităţii şi respectarea particularismelor. Această situaţie depinde, însă, de o serie de condiţii. Unii autori[4] vorbesc despre condiţiile - economice, sociologice, politice,

juridice, culturale - pe care trebuie să le reunească includerea democratică. Orice includere democratică are un cost pe care trebuie să-1 plătească şi autohtonii şi ulogenii. şi majoritarii şi minoritarii. Raritatea resurselor, proprietatea şi modali tatea distribuirii bunurilor, situaţiile de criză sînt dificultăţi demne de luat în seamă în calea oricărei strategii asociative şi, mai ales, a includerii democratice. Dacă, în plan socio-cultural, caracteristicile specifice diferitelor minorităţi ridică probleme de acomodare şi integrare întinse pe lungi perioade de timp, din punct de vedere politic, toleranţa statului faţă de pluralismul etnic, lingvistic, religios sau confesional, precum şi practicarea politicilor pluriculturale, constituie un factor favorabil al integrării democratice. în plus, posedarea cetăţeniei statului pe teritoriul căruia trăiesc, asigură minorităţii respective „vectorul juridic al împăr ţirii unor valori comune"[1].

[1] Claude Levi-Strauss. *Videntite,* Grasset. Pans. 1977.

[l]- P. Brass, *Etluric Group and the State,* Croom Helm, London, 1985. \

F. Barth, *Les groupes etlmiques el leurs frontieres,* Presses Universitaires de France. Paris. 1995.

[4] Norberl Rouland, Stephane Pierrc-Caps, Jacques Poumarede, *Droit des minorites et des peuples autochtones,* Presses Universitaires de France, Paris, 1996, pp. 562-563. ' *Ibidem,* p.563.

Adept al unei concepţii instrumentale asupra identităţii în contextul unui comunitarism deschis şi tolerant, Michael Walzer a sesizat că acesta poate evolua în două direcţii opuse: unele comunităţi etnice, lingvistice sau religioase pot deveni coercitive şi au nevoie. în acest caz, de un corectiv liberal şi individualist, altele în care individualismul este puternic au nevoie de o corecţie comunitară şi coeziune culturală. „Pentru voi, comunitatea este un vis. Pentru noi, o traumă", cuvintele unui intelectual stîngist din Israel adresate lui Walzer sînt semnificative în acest sens. în Israel, structura comunităţilor religioase este rigidă, astfel încît ea divide societatea globală în comunitari bigoţi şi intoleranţi, pe de o parte, comunitari credincioşi sau necredincioşi, dar democraţi şi toleranţi, pe de altă parte. Comunităţile etnico-religioase sînt, în general, opresive şi restrictive faţă de membrii lor, numai statul de drept şi organizaţiile societăţii civile putînd fi capabile să intervină în viaţa lor, remodelîndu-le într-o manieră democratică. în SUA, în schimb, indivizii sînt, în cea mai mare măsură, focalizaţi asupra lor înşişi şi asupra carierelor lor. într-o asemenea societate este o necesitate întărirea legăturilor comunitare, cultivarea sentimentelor de solidaritate şi a atitudinilor parohiale, tocmai în vederea creşterii coeziunii culturale, dar şi a apărării celor mai slabi şi vulnerabili. Apare aici, într-o altă formă, vechea contradicţie dintre libertate şi securitate. „Avînd în vedere cît de neplăcută este libertatea fără securitate, după cum neplăcută este şi securitatea fără libertate, se pare - avertizează Zygmunt Bauman -, că nu vom înceta vreodată să visăm la comunitate, dar nici nu vom găsi vreodată plăcerile savurate în vise în vreo autoproclamată comunitate. Este puţin probabil să fie soluţionată vreodată cearta dintre securitate şi libertate, precum şi cearta dintre comunitate şi individualitate (...). Negăsirea soluţiei corecte şi lipsirea de una dintre ele nu ne vor determina să renunţăm Ia căutare, ci să continuăm căutarea. Fiind oameni, nu vom putea nici să ne împlinim speranţa, nici să renunţăm la ea"[1]. Oameni fiind, vom rămîne, aşadar, suspendaţi în cultivarea speranţei şi în căutarea permanentă a acelei forme de comunitate, în care coexistenţa libertăţii cu securitate" nu se face cu preţul nici unui rabat, nici pentru libertate, nici pentru securitate.

Aflaţi pe drumul acestei căutări, asimptotice de altfel, mai facem un pas. Cred că nu putem vorbi despre multiculturalism'şi spirit de toleranţă în opera lui Michael Walzer, în absenţa raportării la concepţia sa pluralistă şi comunitariană privind „egalitatea complexă" şi respectarea „sferelor dreptăţii" sociale. Aceste concepte întregesc înţelegerea modalităţilor prin care spiritul de toleranţă se manifestă în societăţile democratice. Filosoful american a dezvolat o teorie

[1] Zygmunt Bauman. *Comunitatea. Căutarea siguranţei intr-o lume nesigură.* Editura Antei, f.a., p.6.

pluralistă, compensatorie a dreptăţii distributive, conform căreia distribuţia realizată după proceduri diferite nu trebuie să servească ca mijloc de dominare. ..Ceea ce pretinde o concepţie mai largă a dreptăţii - scrie Walzer -, nu este ca cetăţenii să domine şi să fie dominaţi, ci ca ei să domine într-o sferă şi să fie dominaţi în alta - «a domina» însemnînd aici nu că ei exercită putere, ci că se bucură de o parte mai mare decît alţi oameni din orice bun care este distribuit"[1]. Dacă principiile justiţiei sînt plurale, neexistînd un singur centru de distribuire şi nici un criteriu unic, atunci nici egalitatea nu înseamnă o împărţire egală a tuturor bunurilor, tuturor membrilor unei societăţi. Natura şi semnificaţia socială diferită a bunurilor face ca o distribuţie egală să nu fie nici posibilă, nici de dorit., „Egalitatea este o relaţie complexă între persoane, o relaţie mediată de bunurile ■ pe care le producem şi le împărţim; egalitatea nu este o identitate a posesiilor. Ea solicită o diversitate a criteriilor distributive ce oglindeşte diversitatea bunurilor sociale. (...). Regimul egalităţii complexe este opusul tiraniei. El stabileşte un set de relaţii astfel încît dominaţia devine imposibilă"".

Teoria „egalităţii complexe" pleacă de la două idei, pe cît de judicioase, în sine. pe atît de dificil de realizat în practică. Prima: fiecare fel de resursă trebuie distribuit în acord cu principiul apropiat sferei sale; şi a doua: succesul într-o sferă nu trebuie să creeze condiţii de succes sau dominaţie şi în altă sferă. Ideea susţinută de Walzer este aceea că „bunuri diferite

ar fi distribuite, pentru motive diferite şi de către diferiţi agenţi, unor oameni diferiţi, astfel încît nici un grup să nu fie privilegiat în toate sferele de distribuţie şi aproprierea nici unui bun -precum bogăţia, puterea sau reputaţia familială - să nu genereze posesia tuturor celorlalte bunuri. Oamenii care au dus-o rău într-una din sferele distributive o vor duce mai bine în alta, iar rezultatul va fi o versiune orizontală şi extinsă social a formulei lui Aristotel: «a conduce şi a fi condus alternativ». Nimeni nu va conduce şi nu va fi condus tot timpul şi pretutindeni. Nimeni nu va fi exclus în mod radical»[1]. Chiar dacă nu a atins încă acest stadiu, societatea americană - apreciază Walzer -, se - află pe drumul realizării „egalităţii complexe". Dezvoltarea economică, maturizarea democraţiei, toleranţa religioasă, pluralismul cultural au permis cetăţenilor americani să trăiască împreună, dar într-o manieră autonomă, tolerîndu-se reciproc. Crearea unui *„demos* modern şi permeabil" în interiorul căruia bărbaţii şi femeile încep să fie „participanţi egali

Michael Walzer. *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Eqttality,* Basic Books Inc.. New York. 1983, p. 321.

" Michael Walzer. „Complex Equality". în *Contemporan- Political Plulosophy. An Antlwlogy,* (Edited by Robert E. Goodin and Philip Pettit), Blackwell 1998 (1997), pp. 495-496. I Michael Walzer. „Excluderea, injustiţia şi statul democratic", în *Polis,* nr.3, 1994, p. 182.

la toate sferele dreptăţii" şi protecţiei sociale, aşadar, la distribuirea puterii politice, bogăţiei, securităţii, educaţiei este, însă, un proces îndelungat. De-a lungul acestui drum, atît rolul statului ca agent al dreptăţii distributive, cît şi cel al controlului democratic exercitat de societatea civilă, trebuie să crească. Astfel, s-ar putea realiza includerea democratică, concomitent cu respectarea dreptului la diferenţă. „Includerea - conchide Walzer -, începe cu cetăţenia, iar activitatea politică democratică face ca aceasta să constituie o valoare reiterată în toate sferele dreptăţii sociale. Natura acestei reiterări este determinată de natura bunurilor aflate în joc; participarea în diferite sfere ia forme diferite. Insă ceea ce marchează o comunitate politică democratică este recunoaşterea faptului că toate acele tranzacţii sociale care îi împing pe cetăţeni spre periferia societăţii, care produc o clasă exclusă de bărbaţi şi femei - needucaţi, fără slujbe, fără recunoaştere socială şi lipsiţi de putere - sînt nedrepte oriunde şi întotdeauna în viaţa unei comunităţi"'.

Dincolo de o anumită simplificare şi idealizare a „sferelor dreptăţii", precum şi de o separare a acestora în procesul producerii dreptăţii redistributive. teoria „egalităţii complexe" se dovedeşte, de fapt, *o teorie a echităţii din perspectiva postmodernă a comunitarismulm.* O asemenea teorie se constituie într-un argument în favoarea spiritului de toleranţă, adică a recunoaşterii diferenţei şi apărării dreptului la identitate în contextul pluralismului valorilor şi intereselor. în lumea postmodernă a globalizării. tolerarea se dovedeşte a fi un *modus vivendi* al diversităţii şi rezonabilităţii necesare.

Anton CARPINSCHI

Prefata

Ca evreu american, am crescut avînd mereu impresia 'că eram un Obiect al tolerării. Mult mai tîrziu mi-am dat seama că eram totodată şi subiect, un agent destinat să tolereze pe alţii, inclusiv pe unii evrei a Căror idee despre ce înseamnă să fii evreu se deosebea radical de a mea. Percepţia mea incipientă că Statele Unite este o ţară în care fiecare trebuie să tolereze pe toţi ceilalţi (o formulare pe care o voi explica mai lir/iu) a fost ideea de început a acestui eseu şi m-a condus la reflecţii nstipra modului în care alte ţări erau diferite uneori intolerabil de diferite. Nu toată lumea este America!

A tolera şi a fi tolerat seamănă puţin cu felul în care Aristotel discută despre a conduce şi a fi condus: este o lucrare a cetăţenilor democraţi. Şi nu cred că este ceva uşor sau lipsit de semnificaţie, lolerarea însăşi este adesea subestimată, de parcă ar fi minimum pe care-1 putem face pentru semenii noştri, cel mai mic dintre drepturile lor. De fapt, toleranţa (atitudinea) se prezintă într-o diversitate de forme, iar lolerarea (practica) se poate produce în moduri diferite. Chiar şi formele mai puţin binevoitoare şi cele mai precare soluţii sînt lucruri foarte bune, suficient de rare în istoria umană încît să impună aprecieri nu numai practice dar şi teoretice. Ca şi în cazul altor lucruri pe care le preţuim, trebuie să ne întrebăm ce anume susţine tolerarea, cum funcţionează ea; aceasta este preocuparea principală a acestui eseu. Aici, doresc doar să sugerez pentru ce anume tolerarea se constituie într-un sprijin. Sprijină însăşi viaţa, pentru că persecuţia duce adesea la moarte, dar şi vieţile obişnuite, diferitele comunităţi în care trăim. Tolerarea face diferenţa posibilă, diferenţa face tolerarea necesară.

Apărarea tolerării nu trebuie neapărat să se constituie în apărarea diferenţei. Dacă se întîmplă astfel, şi adesea se întîmplă, nu este vorba decît despre o susţinere de nevoie. Eu scriu însă aici cu multă consideraţie pentru diferenţă, deşi nu pentru orice aspect al acesteia. In viaţa socială, politică şi culturală prefer variaţia în locul unicităţii. In acelaşi timp, recunosc că fiecare regim de tolerare trebuie să fie original şi unificat în oarecare măsură, capabil să angajeze loialitatea membrilor săi. Coexistenţa necesită o organizare stabilă politic şi legitimă din punct de vedere moral, organizare care este, şi ea, un obiect de valoare. S-ar putea considera câ există doar o singură organizare ideală între toate posibile, dar tind să mă îndoiesc de această propoziţie; voi pleda împotriva ei în introducere. Oricilm, voi încerca doar o prezentare a unora dintre posibilităţi şi apoi o voi analiza şi o voi apăra pe aceea care pare cea mai bună aici şi acum, pentru noi, americanii aflaţi pe punctul de a intra în secolul al XXI-lea - pe aceea care se potriveşte mai bine, care întăreşte şi care pune mai bine în valoare varietatea noastră actuală.

INTRODUCERE

Cum să abordăm tolerarea

Argumentarea filosofică a luat în ultimii ani o formă procedural istă: filosoful îşi imaginează o poziţie originară, o situaţie ideală pentru discurs, sau o conversaţie într-o navă spaţială. Fiecare dintre acestea se constituie dintr-o serie de constrîngeri, de reguli, pentru părţile implicate. Acestea sîntem noi. ceilalţi. Ele raţionează, discută, negociază în limitele constrângerilor menite să impună criteriile formale pentru orice moralitate: imparţialitate absolută sau un echivalent funcţional al acesteia. Presupunînd că impunerea este reuşită, concluziile la care participanţii ajung pot fi considerate în mod plauzibil ca avînd autoritate morală. Ni se dau astfel principiile conducătoare pentru toate raţionamentele, discuţiile şi negocierile noastre curente - pentru toate activităţile noastre politice, sociale şi economice - în condiţiile lumii reale. Noi ar trebui să aplicaăm aceste principii, în măsura în care sîntem în stare, în viaţa noastră şi în propriile noastre societăţi[1].

în paginile care urmează, am adoptat o abordare diferită, pe care intenţionez să o explic şi să o apăr în această introducere scurtă. Nu voi încerca o argumentare filosofică sistematică, deşi în eseul meu, privit în ansamblu, sînt prezente toate trăsăturile necesare pentru o astfel de întreprindere: cititorii vor găsi aici unele indicaţii şi raţiuni metodologice generale şi, apoi, o ilustrare extinsă cu exemple din istorie, o analiză a

Am scris în mod crilic despre această abordare în ,.A Critique of Philosophical Conversation". în Michael Kelly (ed.) *Hermeneutici aiul Criticai Theory in Ethics aiul Politics* (Cambridge. Mass., **MIT** Press,

1990). pp. 182-196. Cf. Georgia Waruken. ..Reply" pp. 197-203 din aceeaşi carte, care oferă o apărare parţială a teoriei lui Jiirgen llabermas.

unor probleme practice şi o concluzie aproximativă şi incompletă, adică tot ceea ce permite abordarea. Subiectul meu este tolerarea - sau, poate mai bine, coexistenţa paşnică a grupurilor de oameni cu istorii diferite, cu identităţi şi culturi diferite, ceea ce tolerarea face posibil. încep cu afirmaţia că o coexistenţă paşnică (de un anume fel: nu scriu aici despre coexistenţa dintre stăpîni şi sclavi) este totdeauna un lucru bun. Nu pentru că oamenii o preţuiesc întotdeauna - este clar că, adesea, nu o preţuiesc. O arată, însă, tendinţa lor de a spune că o preţuiesc. Nu se pot justifica nici în faţa lor înşişi nici unul faţă de altul fără a recunoaşte valoarea coexistenţei paşnice şi a vieţii şi a libertăţii pe care aceasta le slujeşte . Acesta este un adevăr ce priveşte lumea morală, cel puţin cu înţelesul limitat că povara argumentului apasă în principal asupra celor ce resping asemenea valori. Au nevoie să se justifice tocmai cei care practică persecuţiile religioase, asimilarea forţată, cei care iniţiază războaie sau „purificare etnică". Şi se justifică nu prin apărarea a ceea ce fac, ci prin negarea faptului că fac toate acestea.

Coexistenţa paşnică, totuşi, poate lua diferite forme politice, cu diferite implicaţii pentru viaţa morală de fiecare zi, adică pentru interacţiunile reale şi implicaţiile reciproce ale indivizilor, bărbaţi şi femei. Nici una dintre aceste forme nu este universal valabilă. Dincolo de revendicarea minimalistă privind valoarea păcii şi de regulile de reţinere pe care aceasta le implică (care, în mare, corespund prezentării standard a drepturilor umane fundamentale), nu există principii care să guverneze toate regimurile de tolerare sau care să ne ceară nouă să acţionăm în toate împrejurările, în toate timpurile şi locurile, în numele unui set specific de reglementări politice sau constituţionale. Argumentările de tip proce-duralist nu ne ajută în acest caz tocmai pentru că ele nu sînt diferenţiate în timp şi spaţiu; nu sînt cu adevărat circumstanţiale. Alternativa pe care intenţionez să o apăr este o prezentare istorică şi contextuală a tolerării şi a coexistenţei; o alternativă care examinează diferitele forme pe care acestea le-au luat în realitate şi normele vieţii de fiecare zi corespunzătoare fiecăreia. Este necesar să privim atît la versiunea ideală a acestor

[1] Thomas Scanlon explică de ce afirmaţii de acest fel sînt importante. în „Contractualism and Utililarianism". în Amartya Sen şi Beniard Williams (ed.). *Ulilitaricmisin aiul Beyotul* (Cambridgc, Cambridge University Press, 1982), mai ales p. I 16.

aranjamente practice, cît şi la distorsiunile lor caracteristice, documentate istoric. Trebuie să luăm în considerare şi modul în care aranjamentele sînt receptate de diferiţi participanţi - grupuri sau indivizi, favorizaţi sau păgubiţi -, precum şi felul cum sînt văzute de cei din afară, participanţi în alte regimuri ale tolerării.

Dar nu este aceasta o analiză pur pozitivistă sau, şi mai rău, una relativistă? Atîta timp cît nu există un punct de vedere superior sau un participant autoritar, cum putem să ajungem la un criteriu decisiv, cum putem categorisi sau ordona diferitele regimuri? Nu-mi propun să fac acest lucru şi nu am nici o remuşcare că nu o fac. Nu mi se pare plauzibil că tipurile de aranjamente politice pe care doresc să le iau în considerare - imperiile multinaţionale şi statele-naţiune, să zicem, sau exemplele istorice ale fiecăruia dintre acestea (Alexandria ptolemaică sau romană. Imperiul Otoman, Austro-Ungaria, Italia, Franţa, Norvegia contemporană etc.) - pot fi înşirate într-o serie unică, de parcă am putea fixa pentru fiecare o măsură a valorii morale: şapte, nouăsprezece sau treizeci şi unu şi jumătate.

Fără îndoială, se poate spune că un aranjament gata să se prăbuşească în persecuţii şi război civil este mai rău decît unul mai stabil. Dar nu putem spune că unul care dă întîietate, de exemplu, supravieţuirii grupurilor şi abia apoi libertăţii indivizilor este în mod sistematic inferior unuia care favorizează libertatea înaintea supravieţuirii grupului - căci grupurile sînt constituite din indivizi, dintre care mulţi, este clar, ar alege în mod liber primul tip de aranjament şi nu pe al doilea. Şi nici nu putem să spunem că neutralitatea statală şi asocierea voluntară după modelul *Scrisorii despre Tolerare* a lui John Locke este singura şi cea mai bună modalitate de a trata pluralismul religios şi etnic. Este o modalitate foarte bună, adaptată situaţiilor congregaţiilor protestante din anumite tipuri de societăţi, dar acţiunea ei, dincolo de acele situaţii şi societăţi, trebuie dovedită şi nu doar presupusă. Atacuri categorice asupra libertăţii individului şi asupra drepturilor de asociere pot fi prompt condamnate, tot aşa ca şi provocările politice şi militare (dar nu şi cele intelectuale) la supravieţuirea unui anume grup; acestea sînt incompatibile cu o minimă coexistenţă. Dincolo de aceasta, comparaţiile între aranjamente sînt de un oarecare ajutor moral şi politic atunci cînd ne gîndim unde ne aflăm şi ce alternative avem la dispoziţie, dar nu oferă judecăţi cu autoritate.

Valoarea unei prezentări amănunţite şi atente a diferitelor tipuri de regimuri de tolerare atît în versiunile lor ideale, cît şi reale, rezidă tocmai în utilitatea lor, căci, deşi regimurile sînt unităţi politice sau culturale, cu avantajele şi dezavantajele lor strîns împletite, ele nu sînt unităţi organice. Dacă unele dintre legăturile lor interne s-ar rupe sau ar fi rearanjate, regimul nu este condamnat la moarte politică. Nu orice reformă este o transformare, dar chiar şi transformările pot fi efectuate treptat. în perioade lungi de timp. Conflictele şi dificultăţile sînt cu siguranţă, caracteristici ale acestor procese, nu însă şi perturbările radicale şi dispariţiile. Dacă unul sau altul dintre aspectele unui aranjament, de oriunde ar fi el, pare să fie folositor în altă parte, cu modificările necesare, ne putem angaja într-o reformă, sperînd la ceea ce e mai bun, avînd în vedere grupurile pe care le preţuim şi cine sîntem noi, ca indivizi.

Nu este posibil totuşi să preluăm toate caracteristicile „cele mai convenabile" din aceste aranjamente diferite şi să le combinăm -presupunînd că, dată fiind atractivitatea pe care o au în ochii noştri, s-ar potrivi bine împreună şi ar forma o unitate eficientă şi armonioasă. Uneori, cel puţin, şi poate chiar deseori, lucrurile pe care le admirăm într-un anumit aranjament istoric sînt legate funcţional de lucrurile care nu ne plac sau de care ne temem[1]. Să ne imaginăm că le putem reproduce sau imita pe primele şi evita pe celelalte este un exemplu de ceea ce am putea numi „utopism rău". Filosofia trebuie să fie informată din punct de vedere istoric şi competentă din punct de vedere sociologic, dacă se vrea evitarea utopismului rău şi recunoaşterea alegerilor dificile care trebuie făcute deseori în viaţa politică. Cu cît alegerile sînt mai dificile, cu atît este mai puţin probabil ca un rezultat, şi doar unul singur, să merite asentimentul filosofic. Probabil că trebuie să alegem o cale sau alta în funcţie de situaţie şi de moment. Poate că toate alegerile noastre trebuie să fie făcute în mod experimental şi de probă, totdeauna supuse revizuirilor şi chiar inversărilor.

Ideea că alegerile noastre nu sînt determinate de un singur principiu universal (sau de un set de principii interconectate) şi că alegerea corectă pentru un loc se poate să nu fie la fel de bună în alt loc este, strict

' Stuart Hampshire, *Morcility and Conflict* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983). pp. 146-148.

vorbind, o idee relativistă. Cea mai bună organizare politică este relativă la istoria şi cultura oamenilor ale căror vieţi le va reglementa. Aceasta mi se pare o chestiune clară. Dar eu nu pledez pentru un relativism fără constrîngeri. pentru că nici un aranjament şi nici un punct dintr-un program de organizare nu constituie o opţiune morală dacă nu prevede o oarecare variantă de coexistenţă paşnică (şi prin aceasta să susţină drepturile umane fundamentale). Alegem între limite, însă presupun că adevărata neînţelegere între filosofi nu este dacă astfel de limite există -nimeni nu crede cu adevărat că nu există -, ci doar cît de îndepărtate sînt. Cel mai bun mijloc de a aprecia cît de mare este distanţa între ele este de a prezenta o serie de opţiuni şi de a justifica plauzibilitatea şi limitarea fiecăreia în contextul său istoric. Nu voi avea mult de spus despre aranjamentele care se exclud în întregime - regimurile religioase monolitice şi cele politic totalitare. Este suficient să le amintim cititorilor de realitatea lor istorică. Prezentată pe fundalul acelor realităţi, coexistenţa paşnică apare clar ca un principiu moral important şi substanţial.

A susţine că diferite grupuri sau diferiţi indivizi trebuie să poată să trăiască împreună în pace, nu înseamnă să susţii că orice diferenţă reală sau

imaginabilă trebuie să fie tolerată. Diferitele aranjamente pe care le voi prezenta tolerează, de fapt, în mod diferit, practici pe care majoritatea membrilor le găsesc stranii şi respingătoare - şi, evident, tolerează diferit pe bărbaţii şi femeile care le practică. Putem deci clasifica diferitele orînduiri, diferitele tipuri de regimuri de tolerare ca mai mult sau mai puţin tolerante şi chiar să stabilim (cu multe precauţii istorice) o gradare de la mai puţin tolerante la mai tolerante. Dar, în mare, cînd vom analiza mai îndeaproape unele dintre practicile în discuţie, vom observa uşor că acesta nu este un clasament moral. Tolerarea practicilor problematice variază în mod complex pe durata diferitelor regimuri, iar aprecierile pe care le facem asupra variaţiilor vor fi la fel de complexe.

Intenţionez să prezint această complexitate în discuţia pe marginea diverselor regimuri şi a problemelor cu care fiecare se confruntă şi apoi, din nou, în speculaţiile despre America zilelor noastre, care încheie acest eseu. Formele de coexistenţă nu au fost niciodată dezbătute mai pe larg clecît sînt astăzi, pentru că vecinătatea diferenţelor, confruntarea zilnică cu alteritatea nu au fost niciodată trăite atît de intens. Urmărind programele televiziunii sau citind ziarele, s-ar părea că această experienţă este în creştere peste tot în lume. Dar chiar şi cele mai asemănătoare

confruntări şi tranzacţii sînt fără îndoială diferite, atîta timp cît angajează grupuri diferite de oameni şi sînt reflectate de bărbaţi şi femei cu trecut şi speranţe diferite. Trăirile sînt totdeauna, în mod necesar, condiţionate cultural, iar eu am încercat să respect diferenţele pe care le produce medierea. Deci, propun propriul meu punct de vedere despre cum ar trebui să meargă lucrurile, cum să fie cel mai bine organizată coexistenţa paşnică; numai că referinţele sînt la propriul meu timp şi spaţiu, la propria mea realitate americană. La sfîrşitul acestui eseu, încerc să intru, cu precauţie şi cu titlu experimental, în dezbaterea privind „multicul-turalismul" , dar nu cred că aceasta este o dezbatere de importanţă universală sau mondial-istorică sau că valoarea concluziilor este mai mult decît euristică în altă parte. Oricine din lumea de azi poate învăţa din această luptă cu diferenţa, dar nimeni nu va învăţa suficient dacă nu va avea cunoştinţă şi de multe alte asemenea lupte.

O notă finală: propria mea familiaritate cu alte lupte este relativ redusă, ca şi a tuturor celorlalţi. Dezbaterile din acest eseu se bazează mai ales pe exemple din Europa, America de Nord şi Orientul Mijlociu. Aştept ca altcineva să-mi spună dacă, şi în ce măsură, dezbaterile acestea corespund şi realităţilor latino-americane, africane şi asiatice.

[1]

---

[1] Cred că este util să menţionez. încă de la început, cîteva dintre contribuţiile la această dezbatere care m-au inspirat: John Higham, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism 1860-1925,* ediţia a doua (New Brunswick. N.J., Rutgers University Press. 1988): Orlando Patterson, *Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse* (New York. Stein and Day, 1977); Stephcn Steinberg, *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity, and Class in America* (Boston. Beacon, 1981); Arthur M. Schlesinger. Jr.. *The Disimiting of America* (New York. Norton. 1992); David Hollinger, *Postethnic America* (New York, Basic Books. 1995): Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams* (New York. Henry Hoit, 1995) şi Charles Taylor. *Multicidturalism and „the Politics of Recognition"* (Princeton, N.J.. Princeton University Press. 1994). Taylor îmi este apropiat şi modul în care apără ..profunda diversitate" din Canada deţine o poziţie centrală în gîndirea mea despre Statele Unite.

CAPITOLUL 1

Atitudini personale şi aranjamente politice

începe întotdeauna prin a nega ceva, m-a sfătuit cîndva un profesor. Spune cititorilor ce nu vei face; în felul acesta le vei linişti spiritele şi vor accepta cu bunăvoinţă ceea ce pare a fi un proiect modest. Aşa că voi începe această pledoarie pentru toleranţă cu o serie de distincţii negative. Nu intenţionez să mă concentrez asupra tolerării indivizilor excentrici sau disidenţi, în societatea civilă sau chiar în stat. Drepturile individuale pot foarte bine să fie sursa oricărui fel de tolerare, dar mă interesează, în primul rînd, ce se întîmplă cînd aceste drepturi sînt exercitate în comun (în cazul asocierii voluntare, al cultului religios, al exprimării culturale sau al autoguvernării comunitare) sau cînd drepturile sînt revendicate de către grupuri în numele membrilor lor. Individul excentric, solitar în diferenţa sa, este relativ uşor de tolerat, iar respingerea şi dezaprobarea socială a excentricităţii, deşi neplăcută, nu este foarte periculoasă. Interesul este mult mai mare cînd luăm în considerare grupuri excentrice şi disidente.

Nu mă voi ocupa nici de tolerarea politică, situaţie în care grupurile implicate sînt mişcări şi partide politice. Acestea concurează pentru putere politică şi sînt necesare în regimurile democratice, care implică tocmai existenţa unor lideri alternativi (cu programe alternative), chiar dacă aceştia nu cîştigă niciodată o cursă electorală. Ei sînt participanţi egali, cum sînt membrii echipelor adverse într-un meci de baschet, fără de care nu poate să existe un joc şi care, prin urmare, au dreptul să marcheze coşuri şi să cîştige, dacă pot. Problemele apar doar în cazul

oamenilor care vor să submineze sau să oprească jocul pretinzînd, în acelaşi timp, drepturile de jucători şi protecţia regulamentului. Acestea sînt adesea probleme grele, dar nu au prea multe în comun cu tolerarea diferenţelor, proprie politicii democratice, ci mai curînd cu tolerarea perturbării (sau a riscului perturbării), ceea ce este cu totul altceva.

Nu se poate vorbi de absenţa tolerării diferenţelor dacă se interzice unui partid programatic antidemocratic să participe la alegeri democratice; este doar prudenţă. Problemele de tolerare apar mult mai devreme, înainte ca puterea să fie în joc. o dată cu formarea comunităţii religioase sau a mişcării ideologice din care provine un asemenea partid. în acea fază, membrii săi pur şi simplu trăiesc printre noi, intolerant sau antidemocratic diferiţi. Să tolerăm predicile şi practicile lor? Şi dacă da (şi eu cred că da), cît de departe trebuie să se extindă această tolerare?

Preocuparea mea este, deci. tolerarea atunci cînd diferenţele în discuţie sînt culturale, religioase şi legate de modul de viaţă - cînd ceilalţi nu sînt competitori şi cînd nu este vorba despre un joc comun sau despre o necesitate intrinsecă a diferenţelor pe care ei le cultivă şi Ie practică. O societate liberală nu necesită o multiplicitate de grupuri etnice sau comunităţi religioase. Existenţa, şi chiar înflorirea sa, sînt total compatibile cu omogenitatea culturală. împotriva acestei ultime afirmaţii, totuşi, s-a susţinut în ultimul timp că idealul liberal al autonomiei individului poate fi realizat doar într-o societate „multiculturală", unde prezenţa diferitelor culturi permite o alegere semnificativă[1]. Dar indivizii autonomi pot alege şi între meserii şi profesii, între posibili prieteni şi parteneri de viaţă, între doctrine, partide şi mişcări politice, între modul de viaţă urban, suburban sau rural, între forme culturale de un nivel ridicat, mediu sau fără pretenţii intelectuale etc. Se pare că nu există nici un motiv pentru care autonomia să nu-şi găsească suficient loc într-un grup cultural omogen.

Astfel de grupuri nici nu necesită, aşa cum necesită

partidele politice democratice, să existe alte grupuri de acelaşi fel. Acolo unde pluralismul este o realitate socială, cum se întîmplă de obicei, unele grupuri se vor întrece cu altele căutînd adepţi sau susţinători printre indivizii neangajaţi sau printre cei nedecişi. Dar scopul principal este să

[1] Joseph Raz. „Multiculturalism: A Liberal Perspective", în *Dissent* (iarna 1994), pp. 67-79.

menţină un mod de viaţă printre propriii lor membri, să-şi transmită cultura sau credinţa generaţiilor care urmează. Interesul este centrat în primul rînd spre interior, invers decît în cazul partidelor politice. în acelaşi timp, au nevoie de un fel de spaţiu social extins (în afara gospodăriei) pentru a se aduna, a se ruga. a discuta, a sărbători, pentru ajutor reciproc, pentru educaţie etc.

Acum, să vedem ce înseamnă a tolera astfel de grupuri. înţeleasă ca o atitudine sau ca o stare de spirit, toleranţa prezintă o varietate de posibilităţi. Prima dintre acestea, care reflectă originile tolerării religioase din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, este doar o acceptare resemnată a diferenţei de dragul păcii. Oamenii se omoară unul pe altul ani la rînd şi apoi, slavă Domnului, se aşterne epuizarea, iar noi numim aceasta tolerare[1]. Dar putem distinge un şir neîntrerupt de acceptări mai substanţiale. A doua atitudine posibilă este pasivă, relaxată, o indiferenţă benignă faţă de diferenţă: „Mare-i grădina Ta, Doamne!'[1]. A treia atitudine provine dintr-un fel de stoicism moral, o recunoaştere principială că şi „ceilalţi" au drepturi, chiar dacă le folosesc în moduri neplăcute[2]. A patra atitudine exprimă deschiderea spre ceilalţi, curiozitate, poate chiar respect, o dorinţă de a asculta şi de a afla. Şi cea mai îndepărtată este aprobarea entuziastă a diferenţei; o aprobare estetică, dacă diferenţa este considerată ca reprezentînd, în forme culturale, măreţia şi diversitatea creaţiei Domnului sau a lumii naturale; sau o aprobare funcţională, dacă diferenţa este văzută, precum în concepţia multiculturalistă liberală, ca o condiţie necesară a dezvoltării umane,

---

' Această epuizare şi calculele prudenţiale pe care le permite, sînt cel mai bine exemplificate în scrierile politice franceze din sec. al XVI-lea: vezi scurta prezentare a lui Quentin Skinner, *The Fowulations of Modem Politica! Thought.* voi. 2, „The Age of Reformation" (Cambridge. Cambridge University Press, 1978). pp. 249-254. : Mulţi filosofi ar restrînge toleranţa doar la această atitudine, un punct de vedere care corespunde unor întrebuinţări ale cuvîntului şi redă o oarecere reticenţă atribuită în general practicii tolerării. Dar această interpretare nu surprinde deloc entuziasmul multora dintre cei dintîi susţinători ai tolerării. Vezi David Heyd (ed.). *Toleration: An Elusive Virtue* (Princeton. N.J., Princeton University Press. 1996). în mod deosebit introducerea lui Heyd şi eseul de deschidere al lui Bernard Williams.

MICHAEL
WALZER

Despre
tolerare

condiţie ce oferă fiecărui individ, bărbat sau femeie, posibilităţile de alegere care dau sens autonomiei lor[1].

Poate că această ultimă atitudine nu aparţine subiectului meu: cum pot să spun că tolerez ceea ce de fapt aprob? Dacă doresc ca ceilalţi să fie aici, în această societate, printre noi, atunci nu tolerez alteritatea - o sprijin. Totuşi, nu sprijin în mod necesar o anumită variantă a deosebirii. Aş putea să prefer un alt „celălalt", unul care este cultural sau religios mai aproape de propriile-mi practici şi credinţe (sau, poate, mai îndepărtat, mai exotic, a cărui concurenţă să nu mă ameninţe). în orice societate pluralistă vor exista totdeauna oameni, oricît de profunde ar fi convingerile lor pluraliste, pentru care o anumită diferenţă - poate o formă de cult, de model familial, de regim dietetic, practici sexuale sau cod vestimentar - este foarte greu de suportat. Deşi sprijină ideea de diferenţă, ei tolerează diferenţele curente. Chiar şi cei care nu cunosc asemenea dificultăţi pot fi numiţi, pe drept cuvînt, toleranţi: ei găsesc loc şi pentru bărbaţii şi femeile ale căror credinţe nu le adoptă, ale căror practici refuză să le imite; coexistă cu o alteritate care, oricît de mult i-ar aproba prezenţa în lume, este totuşi ceva diferit de ceea ce ştiu ei. ceva străin, straniu. Aş spune despre toţi oamenii care sînt în stare să facă acest lucru că posedă virtutea tolerării, indiferent de poziţia lor în spaţiul constituit din resemnare, indiferenţă, acceptare stoică, curiozitate şi entuziasm.

După cum vom vedea, există o caracteristică a oricărui tip de regim de tolerare viabil, aceea că nu depinde de o formă anume a acestei virtuţi. Nu este necesar ca toţi participanţii să se afle în acelaşi punct al spaţiului. Este posibil ca un anumit regim să se împace cu resemnarea, indiferenţa sau stoicismul. în timp ce altele au nevoie să încurajeze curiozitatea sau entuziasmul. Eu nu văd. de fapt, nici o tendinţă sistematică în aceasta. Chiar diferenţele dintre regimurile mai colectiviste şi cele mai individualiste nu sînt reflectate în atitudinile pe care acestea le solicită. Dar nu este tolerarea mai stabilă dacă oamenii se află într-un punct mai îndepărtat al acestui spaţiu? Nu ar trebui şcolile de stat, de exemplu, să

---------- .

' Pentru o prezentare istorică ce dezvăluie toate aceste atitudini, vezi Wilbur K. .Iordan. *The Development of Religious Toleration in England,* 4 volume (Cambridge. Cambridge University Press, 1932-1940).

încerce să inducă o asemenea poziţie? De fapt, oricare dintre aceste atitudini, puternic consacrată, va consolida tolerarea. Cel mai bun program educaţional ar putea foarte bine să cuprindă nimic mai mult decît prezentarea grafică a ostilităţilor religioase sau etnice. Fără îndoială că relaţiile personale între membrii unor culturi diferite ar fi îmbunătăţite împingîndu-i pe oameni dincolo de toleranţa minimă, mişcare pe care prezentările grafice ale intoleranţei încearcă să o producă. Iar acest lucru este valabil în toate regimurile: succesul politic nu depinde de bunele relaţii personale. Va trebui să întreb la sfîrşit, totuşi, dacă aceste deziderate sînt valabile şi pentru varianta de toleranţă „postmodernă" care se anunţă.

Pentru moment, voi trata toate orînduirile sociale - prin intermediul cărora integrăm diferenţa, coexistăm cu ea, îi acordăm o parte din spaţiul social - ca forme instituţionalizate ale unei virtuţi nediferenţiate. Istoric, în Vest, au existat cinci orînduiri politice diferite care promovează tolerarea, cinci modele de societate tolerantă. Nu pretind că lista este exhaustivă, ci doar că ea include cele mai importante şi mai interesante posibilităţi. Sînt posibile şi orînduiri mixte, desigur, dar eu doresc să le prezint, în mare, pe acestea cinci, combinînd expunerea tipului ideal cu cele ale tipurilor istorice. Apoi voi examina cîteva cazuri mixte, voi arunca o privire asupra problemelor pe care le întîmpină fiecare orînduire şi, în sfîrşi, voi spune ceva despre lumea socială, despre înţelegerea de sine a bărbaţilor şi a femeilor care se tolerează unii pe alţii în zilele noastre (în măsura în care ei fac aceasta cu adevărat, căci tolerarea este întotdeauna o realizare nesigură). Ce facem de fapt cînd tolerăm diferenţa?

CAPITOLUL 2 - Cinci regimuri de tolerare

- Imperiile multinaţionale

Cele mai vechi aranjamente sînt acelea ale marilor imperii multinaţionale - începînd, pentru scopurile noastre, cu Persia, Egiptul ptolemaic şi Roma. Aici, diferitele grupuri sînt constituite în comunităţi autonome sau semiautonome, avînd caracter politic sau legal, precum şi caracter cultural sau religios, şi se conduc singure în cea mai mare parte a activităţilor lor. Grupurile nu au altă alternativă decît să coexiste unele cu altele, căci interacţiunile lor sînt guvernate de birocraţi imperiali după un cod imperial, ca de exemplu *jus gentiuin* roman, care menţine un minimum de echitate, aşa cum este înţeleasă echitatea la centrul imperiului. Totuşi, în mod obişnuit, birocraţii nu se amestecă în viaţa internă a comunităţilor autonome, nici din considerente de echitate, nici din alte motive, atîta timp cît taxele sînt plătite şi pacea este menţinută. Deci, se poate spune că tolerează diferitele feluri de viaţă şi că regimul imperial poate fi numit un regim de tolerare, chiar dacă

membrii diferitelor comunităţi nu sînt toleranţi unul faţă de altul.

Sub dominaţie imperială, membrii vor manifesta toleranţă, vrînd nevrînd, în majoritatea interacţiunilor lor zilnice, iar unii dintre ei, poate, vor învăţa să accepte diferenţa şi să se plaseze undeva în spaţiul pe care l-am prezentat anterior. Dar supravieţuirea diferitelor comunităţi nu depinde de această acceptare. Depinde doar de tolerarea oficială, care este susţinută, în cea mai mare parte, de dragul păcii, deşi unii funcţionari superiori au motivaţii diferite, cîţiva dintre ei fiind cunoscuţi pentru curiozitatea lor privind diferenţa sau chiar pentru entuziasmul lor în apărarea acesteia.' Aceşti birocraţi imperiali sînt adesea acuzaţi de a fi urmat politica „dezbină şi domină" şi, uneori, chiar aceasta este politica lor. Dar nu trebuie să uităm că nu ei sînt autorii dezbinării pe care o exploatează şi că, poate, poporul pe care-l conduc doreşte să fie dezbinat şi condus, chiar dacă numai de dragul păcii.

Dominaţia imperială este, din punct de vedere istoric, cel mai reuşit mod de a încorpora diferenţa şi de a facilita (de a impune, mai exact) coexistenţa paşnică. Dar nu este, sau cel puţin n-a fost niciodată, un mod liberal sau democratic. Oricare ar fi caracterul diferitelor „autonomii", regimul care le încorporează este autocratic. Nu doresc să idealizez această autocraţie; poate fi de o represiune brutală, pentru a-şi menţine cuceririle - după cum demonstrează din plin istoriile Babilonului şi Israelului, ale Romei şi Cartaginei, ale Spaniei şi aztecilor, ale Rusiei şi tătarilor. Dominaţia imperială stabilă este însă adesea tolerantă -tolerantă tocmai pentru că este autocratică pretutindeni (fără obligaţii faţă de interesele şi prejudecăţile vreunuia dintre grupurile cucerite, egal distantă faţă de oricare dintre ele). Proconsulii romani din Egipt sau regenţii britanici din India, cu toate prejudecăţile lor şi cu toată corupţia endemică a regimurilor lor, au condus, probabil, mai imparţial decît ar fi făcut-o orice prinţ sau tiran local - şi. de fapt. mai imparţial decît o fac majorităţile locale din zilele noastre.

Autonomia imperială are tendinţa de a-i închide pe indivizi în comunităţile lor şi deci într-o singură identitate etnică sau religioasă. Tolerează grupuri, cu structurile lor de autoritate şi practicile tradiţionale, şi nu indivizi neîngrădiţi (cu excepţia cîtorva centre cosmopolite şi oraşe-capitale). Comunităţile încorporate nu sînt asociaţii voluntare; ele nu au cultivat valorile liberale. Deşi există o oarecare mişcare transfron-tieră a indivizilor (noi convertiţi sau apostaţi, de exemplu), comunităţile sînt, în mare, închise, impunînd una sau alta dintre variantele ortodoxiei religioase şi susţinînd un mod de viaţă tradiţional. Atîta timp cît sînt

' Primele exemple de ceea ce a devenit mai tîrziu antropologia ca disciplină universitară sînt lucrări ale funcţionarilor imperiali: de

exemplu, cariera şi scrierile administratorului provincial roman Tacit, aşa cum este prezentat de Moses I Iadas *m* introducerea sa la *The Complete Works ofTacitus* (New York. Modern Library, 1942).

protejate de formele mai grave de persecuţie şi li se permite să-şi rezolve propriile probleme, comunităţile de acest fel au o extraordinară stabilitate. Se manifestă însă foarte aspru faţă de indivizii devianţi. Aceştia sînt consideraţi ca ameninţîndu-le coeziunea şi. uneori, chiar supravieţuirea.

In consecinţă, disidenţii şi ereticii singuratici, vagabonzii culturali, cuplurile mixte şi urmaşii acestora vor fugi spre capitala imperială care. ca rezultat, se prea poate să devină un loc tolerant şi liberal (să ne gîndim la Roma, Bagdad, Viena imperială şi, de ce nu. Budapesta)[1] - şi singurul Ioc unde spaţiul social este măsurat pe principiul individual. Toţi ceilalţi, inclusiv toate spiritele libere şi potenţialii disidenţi care nu sînt în stare să se deplaseze din cauze economice sau din obligaţii familiale, vor trăi în cartiere sau districte omogene, supuşi disciplinei propriilor lor comunităţi. Ei sînt toleraţi acolo în mod colectiv, dar nu vor fi bine veniţi şi nici în siguranţă, ca indivizi, dincolo de orice linie care-i separă de ceilalţi. Se pot amesteca fără probleme doar în spaţiul neutru - piaţa, să spunem, sau tribunalul şi închisoarea imperială. Totuşi ei trăiesc majoritatea timpului în pace, un grup alături de altul, respectînd frontierele culturale şi geografice.

Alexandria antică ne oferă un exemplu util despre ce am putea considera o versiune imperială a multiculturalismului. Oraşul era, în mare, o treime grecesc, o treime evreiesc şi o treime egiptean, iar în timpul dominaţiei ptolemaice coexistenţa acestor trei comunităţi se pare că ar fi fost deosebit de paşnică[2]. Mai tîrziu. oficialităţile romane au favorizat din cînd în cînd pe supuşii lor greci, probabil din cauza afinităţilor culturale sau poate datorită organizării lor politice superioare (doar grecii erau oficial cetăţeni), iar această relaxare a neutralităţii imperiale a produs perioade de conflicte sîngeroase în oraş. Mişcări

De fapt, cosmopolitismul imperial era reprezentat şi în oraşe mult mai mici. centre locale ca Rusciuk (Ruse), portul de pe Dunăre, din Bulgaria, unde a crescut Elias Canetti. Sub dominaţia Otomana. Rusciuk a devenit un oraş multicullural. locuit de bulgari, evrei, greci, albanezi, armeni şi ţigani. Vezi descrierea lui Canetti în *The Tongue Set Free,* trad. Joachim Neugroschel (New York, Farrar. Straus and Giroux, 1979).

[2] Mă bazez aici. în principal, pe P. M. Fraser. *Ptolemak Alexandria.* 3 voi. (Oxford, Oxford University Press. 1972). mai ales voi. 1. cap. 2. şi pe Victor Tcherikover. *Helleni.slic Civilization and the Jews.* trad. S. Applebaum (New York. Atlieneum, 1979), în special partea a doua, cap. 2.

mesianice printre evreii din Alexandria, în parte ca răspuns la ostilitatea romană, au dus, în cele din urmă, la un sfîrşit dureros al coexistenţei niulticulturale. Secolele de pace sugerează însă posibilităţile mai bune ale regimului imperial. Este interesant de remarcat că, între comunităţi ce şi-au păstrat identitatea din punct de vedere legal şi social, au existat semnificative interacţiuni comerciale şi intelectuale - de unde versiunea elenistică a iudaismului, creată, sub influenţa filosofilor greci, de autori alexandrini precum Filon. Realizarea este de neînchipuit în afara acestui cadru imperial.

Sistemul *millet* (comunitate religioasă) al otomanilor sugerează o altă versiune a regimului imperial de tolerare, una care a fost mai amplu dezvoltată şi care a durat mai mult[1]. în acest caz, comunităţile autonome au avut caracter pur religios şi, pentru că otomanii erau ei înşişi musulmani, nu au fost deloc neutri faţă de religii. Islamismul era religia oficială a imperiului, dar şi altor trei comunităţi religioase li s-a permis să formeze organizaţii autonome - ortodocşilor greci, ortodocşilor armeni şi evreilor. Aceste trei comunităţi erau egale între ele, independent de forţa lor numerică relativă. Erau supuse aceloraşi restricţii faţă de musulmani -în ce priveşte îmbrăcămintea, prozelitismul, căstoriile mixte - şi li se permiteau aceleaşi puteri legale asupra propriilor lor membri. *Millet-urile* minoritare erau subîmpărţite după criterii etnice, lingvistice şi regionale, iar unele diferenţe în practicile religioase au fost astfel încorporate în sistem. Membrii nu aveau nici un drept de conştiinţă sau de asociere împotriva comunităţii proprii (şi toţi trebuiau să fie membri undeva). Exista totuşi mai multă tolerare marginală: astfel, sectanţilor karaiţi din cadrul iudaismului otomanii le-au acordat, în secolul al XVI-lea, independenţă fiscală, dar nu statutul deplin de *millet.* De asemenea, imperiul era îngăduitor cu grupurile, dar nu şi cu indivizii - doar dacă grupurile însele nu optau pentru liberalism (aşa cum a făcut, se pare, un *millet* protestant, recunoscut în perioada otomană tîrzie).

' Vezi Benjamin Braude şi Bernatd Lewis (ed.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society,* vol.l: *The Central Lands* (New York: Ilolmes and Meier, 1982) pentru relatarea istorică şi Will Kymlicka, „Two Models ol Pluralism and Tolerance", în *Toleration: An Elusive Virtue,* pp.81-105, pentru o relatare teoretică asupra sistemului *millet* ca „un memento util al faptului că drepturile individuale nu sînt singurul mod de a accepta pluralismul religios".

Astăzi toate acestea au dispărut (Uniunea Sovietică a fost ultimul imperiu): instituţiile autonome, graniţele bine delimitate, menţionarea apartenenţei etnice pe buletinul de identitate, oraşele-capitale cosmopolite şi birocraţiile larg răspîndite. în cele din urmă, autonomia nu a însemnat mult (ceea ce este, probabil, un motiv al decăderii imperiilor); proporţiile ei au fost mult reduse prin efectul ideilor moderne despre suveranitate şi prin ideologiile totalizatoare nefavorabile îngăduinţei faţă de diferenţă. Dar diferenţele etnice şi religioase au supravieţuit şi. acolo unde aveau o bază teritorială, agenţii locale mai mult sau mai puţin reprezentative au menţinut funcţii minime şi o anumită autoritate simbolică. Acestea au putut fi convertite foarte repede, odată ce imperiile au căzut, într-un fel de maşini de stat conduse de ideologii naţionaliste şi tinzînd către puterea suverană. Adesea se întîmpina opoziţia minorităţilor locale recunoscute, beneficiare ale regimului imperial şi ultimii săi apărători viguroşi. Odată cu suveranitatea vine, desigur, şi participarea la societatea internaţională, care este cea mai tolerantă dintre toate societăţile dar, pînă foarte curînd, nu atît de uşor accesibilă. Mă voi ocupa de societatea internaţională doar pe scurt şi tangenţial în acest eseu. Este important de recunoscut totuşi că cele mai multe grupuri ce au o bază teritorială ar prefera să fie tolerate ca state-naţiuni distincte (sau republici religioase) - cu guverne, armate şi frontiere -, coexistînd cu alte state-naţiuni în respect reciproc sau, cel puţin, sub domnia unui ansamblu de legi comune (chiar dacă acestea sînt rareori impuse).

- **Societatea internaţională**

Societatea internaţională este o prezenţă anormală aici pentru că, evident, nu este un regim intern; s-ar putea spune că nu este deloc un regim, ci mai degrabă o situaţie anarhică şi lipsită de legi. Dacă este aşa, atunci situaţia ar fi una de tolerare absolută: orice este posibil, nimic nu este interzis, căci nimeni nu este îndreptăţit să interzică (sau să permită), deşi mulţi dintre participanţi ar dori să o facă. în realitate, societatea internaţională nu este anarhică; este un regim foarte slab, dar tolerant ca regim, cu toată intoleranţa unor state componente. Toate grupurile care obţin statalitatea şi toate practicile pe care ele le permit (în limite pe care

le voi prezenta imediat) sînt tolerate de societatea de state. Tolerarea este o caracteristică esenţială a suveranităţii şi un motiv important pentru care aceasta din urmă este dorită.

Suveranitatea garantează că nimeni din afara graniţelor nu poate să se amestece în ceea ce se face în interiorul lor. Oamenii de dincolo pot fi resemnaţi, indiferenţi, stoici, curioşi sau entuziaşti în privinţa practicilor de aici şi, deci, pot să nu dorească să se amestece. Sau poate că acceptă logica de reciprocitate a suveranităţii: nu ne amestecăm în treburile voastre dacă nu vă amestecaţi nici voi în ale noastre. „Trăieşte şi lasă-I şi pe celălalt să trăiască" este o maximă relativ uşoară cînd viaţa se desfăşoară de o parte şi de alta a unei linii clar demarcate. Sau pot fi de o ostilitate activă, dornici să denunţe cultura şi tradiţiile vecinilor lor, dar nedispuşi să plătească costurile amestecului. Avînd în vedere natura societăţii internaţionale, costurile par să fie mari: ele implică adunarea unei armate, trecerea frontierelor, a ucide şi a fi ucis.

Diplomaţii şi oamenii de stat adoptă în mod obişnuit pe cea de-a doua dintre aceste atitudini. Ei acceptă logica suveranităţii, dar nu pot să facă pur şi simplu abstracţie de persoanele şi practicile pe care le găsesc intolerabile. Trebuie să negocieze cu tiranii şi cu ucigaşii şi, ceea ce este mai potrivit subiectului nostru, ei trebuie să vină în întîmpinarea intereselor ţărilor ale căror cultură şi religie dominante acceptă, de exemplu, cruzimea, opresiunea, misoginismul, rasismul, sclavia sau tortura. Cînd diplomaţii dau mîna sau împart pîinea cu tiranii, ei, se zice, se poartă cu mănuşi; aceste acţiuni nu au nici o semnificaţie morală. Dar înţelegerile la care ajung au semnificaţie morală; ele sînt acte de tolerare. De dragul păcii sau din credinţa că reforma religioasă sau culturală trebuie să vină din interior, că este o acţiune locală, ei recunosc cealaltă ţară ca membru suveran al societăţii internaţionale. Ei îi confirmă independenţa politică şi integritatea teritorială, ceea ce împreună constituie o versiune mult mai puternică a autonomiei comunitare menţinută în imperiile multinaţionale.

Reglementările şi practicile diplomatice ne dau o accepţiune pentru ceea ce s-ar putea numi formalitate a tolerării. Această formalitate are locul său, deşi nu prea vizibil, în viaţa internă, unde adesea coexistăm cu grupuri cu care nu avem şi nu dorim să avem relaţii sociale apropiate. Coexistenţa este administrată de funcţionari de stat care sînt totodată şi diplomaţi interni. Desigur, funcţionarii de stat au mai multă autoritate decît diplomaţii şi, în felul acesta, coexistenţa pe care o administrează

este mai constrîngătoare decît aceea a statelor suverane în societatea internaţională.

Dar suveranitatea are şi limite, fixate foarte clar prin doctrina juridică a intervenţiei umanitare. Acţiunile şi practicile care „şochează conştiinţa umanităţii" nu sînt, în principiu, tolerate[1]. Avînd în vedere slăbiciunea regimului societăţii internaţionale, toate acestea înseamnă că, în practică, orice stat membru este îndreptăţit să folosească forţa pentru a pune capăt unor evenimente, dacă acestea sînt suficient de îngrozitoare. Principiile independenţei politice şi ale integrităţii teritoriale nu protejează barbaria. Dar nimeni nu este obligat să folosesească forţa; regimul nu are reprezentanţi însărcinaţi cu reprimarea practicilor intolerabile. Chiar în faţa brutalităţii evidente şi extinse, intervenţia umanitară este cu totul voluntară. Practicile kmerilor roşii din Cambodgia, ca să iau un exemplu uşor, erau intolerabile din punct de vedere moral şi legal şi, cum vietnamezii au decis să invadeze ţara şi să-i domolească, nu au fost, de fapt, tolerate. Dar această coincidenţă fericită între ceea ce este intolerabil şi ceea ce nu este tolerat nu se întîlneşte prea des. Intoleranţa umanitară nu este, de obicei, suficientă pentru a depăşi riscurile pe care le implică intervenţia, iar motive suplimentare pentru a interveni - fie că sînt geopolitice, economice sau ideologice - pot fi invocate doar în anumite situaţii.

Se poate imagina un ansamblu şi mai bine articulat de limite ale tolerării care însoţeşte suveranitatea: practicile intolerabile din statele suverane pot fi cauza unor sancţiuni economice din partea unora sau a tuturor membrilor societăţii internaţionale. Aplicarea unui embargo parţial împotriva apartheidului sud-african este un exemplu bun, deşi neobişnuit. Condamnarea colectivă, întreruperea schimburilor culturale şi propaganda activă pot, de asemenea, să servească scopurilor intoleranţei umanitare, deşi pedepse de acest fel sînt rareori eficientei Putem spune deci că societatea internaţională este tolerantă în principiu şi devine şi mai tolerantă, dincolo de propriile principii, din cauza slăbiciunii regimului său.

[1] Referitor la localizarea acestor limite, vezi dezbaterea mea cu David Luban, în Charles Beitz, Marinaţi Cohen. Thomas Scanlon şi A. .lohn Simmons (ed.), *International Etnics* (Princelon, N.J., Princeton Universily Press. 1985), pp.165-243.

[2] Aceste exemple de intoleranţă, aproape de intervenţia armată, mi-au fost sugerate de John Rawls.

▪ Consociaţiile

înainte de a discuta statul-naţiune ca o societate posibil tolerantă, doresc să poposesc puţin asupra unui urmaş, apropiat moral dar nu şi politic, al imperiului multinaţional - statul consociaţional sau bi- ori trinaţional[1]. Exemple ca Belgia, Elveţia, Cipru, Liban şi Bosnia, cea născută fără speranţe, sugerează atît gama de posibilităţi, cît şi iminenţa dezastrului. Consociaţionalismul reprezintă un program eroic, pentru că doreşte să menţină coexistenţa imperială fără birocraţii imperiali şi fără distanţa care făcea din aceştia conducători mai mult sau mai puţin imparţiali. Astăzi, diferitele grupuri nu sînt tolerate de o singură putere transcendentă. Ele trebuie să se tolereze reciproc şi să-şi negocieze termenii coexistenţei.

Ideea este atractivă: o colaborare simplă, nemediată a două sau trei comunităţi (de fapt a liderilor şi a elitelor lor), care este negociată liber între părţi. Ele consimt asupra unor reglementări constituţionale, concep instituţii, împart funcţii şi încheie un acord politic care să le protejeze

interesele divergente. Dar consociaţia nu este o construcţie în întregime liberă. De cele mai multe ori comunităţile au trăit împreună (sau una lîngă alta) mult timp, înainte de a începe negocierile oficiale. Poate au fost iniţial unite prin dominaţie imperială, poate Ie-a apropiat lupta lor comună împotriva acestei dominaţii; toate aceste legături au fost precedate de proximitate: coexistenţa pe teren, dacă nu în aceleaşi localităţi, cel puţin de-a lungul unor frontiere delimitate sumar şi uşor de traversat. Aceste grupuri au discutat şi au făcut comerţ, au luptat şi au făcut pace la nivel local, dar totdeauna atente la poliţia sau armata unui conducător străin. Astăzi trebuie doar să se supravegheze reciproc.

Acest lucru nu este imposibil. Succesul este mai probabil atunci cînd consociaţia precede apariţia unor mişcări naţionaliste puternice şi mobilizarea ideologică a diferitelor comunităţi. Este cel mai bine negociată de elitele vechilor „autonomii" care sînt adesea respectuoase unele faţă de altele, au interese comune în stabilitate şi pace (şi, desigur, în

Vezi Arcnd Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration* (New Havcn, Yale University Press, 1977).

menţinerea autorităţii elitelor) şi care doresc împărţirea puterii politice. Dar reglementările pe care elitele le elaborează, reflectînd mărimea şi forţa economică ale comunităţilor asociate, sînt dependente după aceea de stabilitatea bazei lor sociale. Consociaţia se clădeşte pe predominanţa limitată constituţional a uneia dintre părţi sau pe egalitatea lor aproximativă. Funcţiile sînt împărţite, sînt stabilite cote pentru serviciul public, sînt alocate fonduri publice - toate acestea pe baza predominanţei limitate sau a egalităţii aproximative. Date fiind aceste înţelegeri, fiecare grup trăieşte în securitate relativă, după propriile sale tradiţii, poate chiar după dreptul său cutumiar, şi poate vorbi propria-i limbă, nu numai acasă, dar şi în propriile sale spaţii publice. Vechiul stil de viaţă nu este tulburat.

Frica de perturbări este cea care poate destrăma o consociaţie. Schimbări sociale sau demografice, să zicem, modifică baza, alterează echilibrul de mărime şi putere, ameninţă structura de dominaţie sau de egalitate, subminează vechile înţelegeri. Brusc, una dintre părţi le pare periculoasă celorlalte. Tolerarea reciprocă depinde de încredere, nu atît în bunăvoinţa fiecăreia, cît în reglementările instituţionale care apără de efectele relei voinţe. Acum reglementărite stabilite se destramă iar insecuritatea care rezultă face tolerarea imposibilă. Nu pot să trăiesc şi să fiu tolerant alături de cineva periculos. De ce pericol mă tem? Consociaţia se poate transforma într-un stat-naţiune obişnuit, în care eu pot deveni un membru al minorităţii, căutînd să fiu tolerat de foştii mei asociaţi, care nu mai au nevoie de tolerarea mea.

Libanul este exemplul evident al acestui trist colaps al înţelegerilor consociaţionale; a parcurs exact drumul descris mai sus. Dar în Liban nu este vorba doar despre o schimbare socială. In principiu, noua demografie libaneză sau noua economie ar fi trebuit să ducă la renegocierea vechilor reglementări: o simplă reîmpărţire a funcţiilor şi a fondurilor publice. Dar transformările ideologice care au apărut odată cu schimbările sociale au făcut ca acestea să nu se poată realiza uşor. Zelul naţionalist şi religios şi corelatele lor inevitabile, lipsa de încredere şi frica, au transformat negocierile în război civil (şi pe sirieni în făcători de pace imperiali). Pe acest fundal cadru, consociaţia este de recunoscut ca un regim pre-ideologic. Tolerarea nu este imposibilă cînd sînt în joc naţionalismul şi religia, iar consociaţia poate fi încă forma ei preferată din punct de vedere moral. In practică totuşi, statul-naţiune este acum

regimul de tolerare cel mai probabil: un grup dominant în toată ţara, care să dea formă vieţii publice şi care să tolereze o minoritate naţională sau religioasă - şi nu două sau trei grupuri, fiecare sigure pe locul lor, care să se tolereze reciproc.

- **Statele-naţiune**

Majoritatea statelor care formează societatea internaţională sînt state-naţiune. Numindu-le astfel nu înseamnă că au o populaţie omogenă din punct de vedere naţional (sau etnic sau religios). Omogenitatea este rară, poate chiar inexistentă, astăzi în lume. Ea presupune ca un singur grup dominant să organizeze viaţa comună într-un mod care-i reflectă propria istorie şi cultură şi, dacă lucrurile se desfăşoară conform planului, îi duce istoria mai departe şi îi susţine cultura. Aceste intenţii determină caracterul educaţiei publice, simbolurile şi ceremoniile vieţii publice, calendarul statului şi sărbătorile pe care acesta le impune. în ce priveşte istoriile şi culturile, statul-naţiune nu este neutru; aparatul său politic este o maşină pentru reproducere naţională. Grupurile naţionale îşi doresc statalitatea tocmai pentru a controla căile de reproducere. Este posibil ca membrii lor să spere la mult mai mult - ei pot nutri ambiţii care să meargă de la expansiune şi dominaţie politică pînă la creştere şi înflorire economică. Dar ceea ce justifică acţiunile lor este pasiunea umană pentru supravieţuire peste timpuri.

Statul pe care aceşti membri îl creează poate totuşi, cum se întîmplă de cele mai multe ori cu statele-naţiune liberale şi democratice, să tolereze minorităţi. Această tolerare se manifestă în forme diferite, deşi rareori se extinde la autonomia totală pe care o permiteau vechile imperii. Autonomia regională este deosebit de greu de realizat, căci în acest caz membrii naţiunii dominante care trăiesc în regiune ar fi supuşi unei dominaţii „străine" în propria lor ţară. Organizarea corporatistă nu este nici ea prea frecventă; statul-naţiune este el însuşi un fel de corporaţie culturală şi revendică monopolul asupra unor astfel de organizări în interiorul frontierelor sale.

Tolerarea în statele-naţiune are în vedere, de obicei, nu atît grupurile, cît pe cei care le alcătuiesc, concepuţi în general stereotipic,

mai întîi ca cetăţeni, apoi ca membri ai uneia dintre minorităţi. Ca cetăţeni, ei au aceleaşi drepturi şi obligaţii ca şi ceilalţi şi li se cere să se angajeze pozitiv în cultura politică a majorităţii; ca membri ai unei minorităţi, ei au trăsăturile standard ale „neamului" lor şi li se permite să formeze asociaţii voluntare, organizaţii de ajutor reciproc, şcoli particulare, societăţi culturale, edituri etc. Nu li se permite să se organizeze în mod autonom şi să exercite jurisdicţia legală asupra semenilor lor. Religia, cultura şi istoria minorităţii sînt probleme care ţin de ceea ce s-ar putea numi colectivul privat - faţă de care colectivul public, statul-naţiune, este întotdeauna suspicios. Orice încercare de a prezenta cultura minoritară în public poate produce nelinişte printre majoritari (aşa se explică controversa din Franţa privind purtarea de către musulmani a turbanelor sau a basmalelor, în şcolile publice). în principiu, indivizii nu sînt constrînşi, dar presiunile de asimilare a lor la naţiunea dominantă, cel puţin în privinţa practicilor publice, au fost destul de frecvente şi, pînă nu de mult, îndeajuns de reuşite. Cînd evreii germani din secolul al XlX-lea se prezentau ca „germani pe stradă şi evrei acasă", ei aspirau la un standard al statului-naţiune care să facă din intimitate o condiţie a tolerării'.

Politica limbii este o zonă cheie în care această normă este atît aplicată, cît şi contestată. Pentru multe naţiuni, limba este elementul principal al unităţii. Ele s-au format, în mare parte, printr-un proces de standardizare lingvistică, în decursul căruia dialectele regionale au fost forţate să cedeze în favoarea dialectului de la centru - deşi unul sau două au reuşit uneori să se menţină şi astfel au devenit miezul rezistenţei subnaţionale sau protonaţionale. Moştenirea acestei istorii este o mare reticenţă în a tolera alte limbi, dincolo de rolul acestora în comunicarea familială sau în cultul religios. Rezultatul este că naţiunea majoritară insistă frecvent ca minorităţile naţionale să înveţe şi să folosească limba sa în toate relaţiile publice - cînd votează, în tribunale, cînd înregistrează un contract etc.

' Despre evreii germani, o minoritate prototipică, vezi H. I. Bach. *The German Jew: A Syntliesis of J uda hm and Western Civilization, 1730-1930* (Oxford, Oxford University Press. 1984) si Donald L. Niewyk. *The Jews in Weimar Germany* (Baton Rouge. Louisiana State University Press. 1980).

Minorităţile, dacă sînt destul de puternice şi, în special, dacă au o bază teritorială, vor urmări legalizarea propriilor limbi în şcolile de stat, în documente legale, în semnalizarea publică. Uneori, una din limbile minoritare este recunoscută ca a doua limbă oficială; de multe ori este folosită numai în familie, biserici şi şcoli particulare (sau se pierde încet şi dureros). In acelaşi timp, naţiunea dominantă urmăreşte cu atenţie ca propria-i limbă să nu fie transformată prin folosirea ei de către minoritate. Institute speciale de lingvistică se străduiesc să menţină o variantă „pură", sau ceea ce se consideră a fi o variantă pură a limbii naţionale, dar conaţionalii lor sînt adesea surprinzător de dispuşi să accepte influenţele minoritare sau străine. Şi acesta, cred, este un test al tolerării. Există mai puţin loc pentru diferenţe în statul-naţiune decît în imperiile multinaţionale sau în consociaţii - şi, desigur, mult mai puţin decît în societatea internaţională. Pentru că membrii toleraţi ai grupului minoritar sînt şi ei cetăţeni, cu drepturi şi obligaţii, practicile grupului sînt, foarte probabil, supuse unei analize mai amănunţite decît în imperiile multinaţionale. Modalităţi de discriminare şi de dominare îndelung acceptate de grup - sau, oricum, care nu întîmpinau opoziţie -este posibil să nu mai fie acceptabile după ce membrii acestuia sînt recunoscuţi ca cetăţeni (voi prezenta cîteva exemple în cap. 4). Dar există aici un efect dublu, pe care orice teorie a tolerării trebuie să-l ia în consideraţie: deşi statul-naţiune este mai puţin tolerant faţă de grupuri, el poate foarte bine să forţeze grupurile să fie mai tolerante faţă de indivizi. Acest al doilea efect este o consecinţă a transformării (parţiale sau incomplete) a grupurilor în asociaţii voluntare. Pe măsură ce controlul intern slăbeşte, minorităţile îşi pot păstra membrii doar dacă doctrinele lor sînt convingătoare, dacă cultura lor este atractivă, dacă organizaţiile lor sînt utile şi dacă cerinţele lor faţă de participanţi sînt liberale şi flexibile. De fapt, există o strategie alternativă: o închidere sectară rigidă, care oferă speranţa de a salva doar un număr mic de indivizi, credincioşi adevăraţi. Pentru numere mai mari, sînt necesare poziţii mai deschise şi mai flexibile. Toate acordurile de acest fel prezintă totuşi un pericol comun, acela că elementele distinctive ale grupului şi ale modului său de viaţă vor fi abandonate treptat.

Cu toate aceste dificultăţi, multe diferenţe semnificative, în special diferenţele religioase, au fost menţinute cu succes în statele-naţiune

liberale şi democratice. Adesea, minorităţile au reuşit destul de bine în practicarea şi perpetuarea culturii lor comune tocmai pentru că se aflau sub presiunea majorităţii naţionale. Ele se organizează atît social cît şi psihologic pentru rezistenţă, transformîndu-şi căminele, cartierele, bisericile şi asociaţiile într-un fel de patrie ale cărei frontiere se străduiesc să le apere. Unii indivizi se disociază şi se dau drept membri ai majorităţii, îşi însuşesc treptat stilul de viaţă al acesteia, sau fac căsătorii mixte şi cresc copii care nu au amintiri sau cunoştinţe despre cultura minorităţii. Dar pentru majoritatea oamenilor, aceste transformări personale sînt prea grele, prea dureroase sau prea umilitoare; ei se agaţă de propria lor identitate şi de bărbaţii şi femeile care se identifică în acelaşi fel.

Minorităţile naţionale, mai mult decît cele religioase, sînt grupuri care, foarte probabil, pot să se afle în situaţii periculoase. Dacă aceste grupuri sînt concentrate teritorial - precum ungurii din România, de exemplu - ei vor fi suspectaţi, poate pe bună dreptate, că îşi doresc un stat propriu sau încorporarea într-un stat vecin, în care rudele lor etnice deţin puterea suverană. Procesul arbitrar de formare a statelor are ca rezultat, în mod curent, minorităţi amplasate în felul acesta, grupuri supuse unor astfel de suspiciuni şi foarte greu de tolerat. Poate cel mai bine ar fi să se retraseze frontierele şi să fie lăsaţi să plece sau să li se acorde autonomie deplină, li tolerăm pe alţii prin restrîngerea statului nostru, ca ei să poată trăi în spaţiul social format conform propriilor nevoi. Mai probabile sînt, desigur, soluţiile alternative: recunoaşterea lingvistică şi o descentralizare administrativă foarte limitată sînt destul de frecvente, deşi acestea sînt adesea combinate cu eforturi de a fixa membri ai majorităţii în regiunile de graniţă, sensibile din punct de vedere politic, şi cu campanii periodice de asimilare.

După primul război mondial, s-au făcut eforturi de a garanta tolerarea minorităţilor naţionale în noile (şi radical eterogenele) state-naţiune din Europa de Est. Garantul era Liga Naţiunilor, iar garanţia a

[1] Acesta este argumentul lui Will Kymlicka în lucrarea sa *Multicuitiirctl Citiimskip* (New York. Oxford University Press. 1995). pe care-1 aplică în mod specific minorităţilor cucerite, cum sînt societăţile de aborigeni ale lumii noi. Se aplică. în principiu, oricărui grup minoritar cu o viaţă îndelungată şi cu bază teritorială, dar nu şi grupurilor de imigranţi - pentru raţiuni pe care le explic, urmîndu-l pe Kymlicka, în secţiunea următoare.

fost înscrisă într-o serie de tratate ale minorităţilor sau ale naţionalităţilor, în mod corespunzător, aceste tratate au atribuit drepturi indivizilor obişnuiţi şi nu grupurilor. Astfel, în Polonia, Tratatul asupra Minorităţilor se ocupă de „persoanele de naţionalitate poloneză care aparţin minorităţilor rasiale, religioase sau lingvistice". Asemenea desemnări nu spun nimic despre autonomia de grup, descentralizarea regională sau conducerea şcolilor de către minoritari. De fapt, garantarea drepturilor individuale a fost, ea însăşi, o himeră: majoritatea statelor noi şi-au afirmat suveranitatea ignorînd sau anulînd tratatele, iar Liga nu a fost în stare să le pună în aplicare.

Dar acest efort eşuat merită să fie repetat, poate cu o recunoaştere mai explicită a ceea ce minoritarul obişnuit are în comun cu semenii săi. Convenţia Naţiunilor Unite privind Drepturile Civile şi Politice (1966) face un pas în plus: indivizilor aparţinînd minorităţilor „nu li se va nega dreptul ca, împreună cu alţi membri ai grupului lor, să se bucure de propria cultură, să posede şi să practice propria lor religie sau să-şi folosească propria limbă". Observaţi că această formulare se plasează încă în norma statului-naţiune: nu se acordă recunoaştere grupului ca un organism colectiv; indivizii acţionează „împreună cu"; numai majoritatea naţională acţionează ca o comunitate.

în timp de război, loialitatea minorităţilor naţionale faţă de statul-naţiune, fie că sînt sau nu concentrate teritorial sau recunoscute internaţional, va fi pusă la îndoială - chiar şi atunci cînd există dovezi clare ale acesteia, ca în cazul refugiaţilor germani antinazişti în Franţa primelor luni ale celui de-al doilea război mondial. încă o dată, tolerarea eşuează cînd ceilalţi par periculoşi sau cînd demagogi naţionalişti îi pot face să pară periculoşi. Soarta americanilor de etnie japoneză, cîţiva ani mai tîrziu, arată acelaşi lucru - semenii lor americani au imitat, să zic aşa, statutul convenţional de stat-naţiune. De fapt, japonezii nu erau, şi nu sînt, o minoritate naţională în Statele Unite, cel puţin nu în sensul obişnuit: unde este naţiunea majoritară? Majorităţile americane au caracter temporar şi sînt constituite diferit pentru diferite scopuri şi

[1] Atît acest citat, cît şi cel anterior sînt luate din Patrick Thornberry. *International Law and the Rights of Minoriiies* (Oxford. Oxford University Press. 1991): vezi discuţia sa asupra tratatelor, pp. 132-137.

ocazii. Minorităţile sînt şi ele adesea temporare, deşi rasa şi sclavia, luate împreună, fac excepţie (voi vorbi despre excepţie mai tîrziu). Dimpotrivă, majoritatea permanentă este o caracteristică esenţială a stătu Iu i-naţiune. In state le-naţiune tolerarea are o singură sursă şi se îndreaptă -sau nu - doar într-o singură direcţie. Cazul Statelor Unite sugerează un ansamblu de reglementări cu totul diferite.

- **Societăţile de imigranţi**

Al cincilea model de coexistenţă şi de posibilă tolerare este societatea de imigranţi.' Membrii diferitelor grupuri şi-au părăsit teritoriul lor de bază, patria lor, şi, au venit, individual sau cu familia, unul cîte unul, într-o nouă ţară, pe teritoriul căreia s-au împrăştiat. Deşi sosesc în valuri, din cauza unor presiuni politice şi economice similare, ei nu vin în grupuri organizate, nu sînt colonişti cu intenţia conştientă de a transplanta cultura lor nativă într-un loc nou. Ei se adună pentru a se sprijini reciproc, doar în număr relativ mic, amestecîndu-se totdeauna cu alte mici grupuri similare în oraşe, state şi regiuni. Deci nu se pune problema unei autonomii teritoriale. (Deşi Canada este o societate de imigranţi. Quebec este o excepţie clară: primii oameni care s-au stabilit aici au venit drept colonişti, nu ca imigranţi, şi au fost apoi cuceriţi de britanici. O altă excepţie trebuie făcută pentru aborigeni, care au fost şi ei cuceriţi. Mă voi ocupa aici în primul rînd de imigranţi. Pentru populaţia din Quebec şi pentru aborigeni, vezi secţiunea „Canada" din cap. 3; pentru negrii americani, importaţi ca sclavi, vezi secţiunea „Clasa" din cap. 4.)

Dacă grupurile etnice şi religioase vor să se menţină, ele trebuie să o facă acum în asociaţii pur voluntare. Aceasta înseamnă că ele sînt mai

[1] Mă refer la Statele Unite, exemplul meu cheie aici. şi mă bazez pe John Highani. principalul meu ghid în politica imigrării americane: vezi *Strangers in tlie Land* şi *Send These Io Me: Jews and Other Immigranls in Urban America* (New York, Atheneum, 1975). M-au influenţat şi articolele şi eseurile din Stephan Thernstrom (ed.) *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* (Cambridge, Mass., Harvard University Press. 1980) totodată, propria mea relatare privind pluralismul american, *What h Means to Bc an American* (New York, Marsilio. 1992). precum şi experienţa mea privind acesl pluralism.

ameninţate de indiferenţa propriilor lor membri decît de intoleranţa altora. Statul, îndată ce s-a desprins din strînsoarea primilor imigranţi, care-şi imaginau, în toate cazurile, că formau un stat-naţiune al lot propriu, devine independent de toate grupurile din care este constituit. Este păstrată limba primilor imigranţi şi cultura lor politică, dar în ceea ce priveşte avantajele contemporane, statul este, în expresia curentă (şi în principiu), neutru faţă de grupuri, tolerant faţă de toate grupurile şi autonom în scopurile sale.

Statul revendică drepturi jurisdicţionale exclusive în ceea ce-i priveşte pe toţi cetăţenii săi ca indivizi şi nu atît ca membri ai grupurilor. Deci, obiectele tolerării, strict vorbind, sînt preferinţele şi performanţele individuale: acte de adeziune, participarea la ritualuri ale comunităţii şi la slujbe religioase, legiferările diferenţelor culturale etc. Indivizii, bărbaţi şi femei, sînt încurajaţi să se tolereze unul pe altul ca indivizi, să înţeleagă diferenţa în fiecare caz ca pe o variantă personalizată (şi nu stereotipică) a culturii grupului - ceea ce înseamnă că membrii fiecărui grup, dacă vor să manifeste virtutea tolerării, trebuie să accepte versiunile diferite ale celorlalţi. Apar repede mai multe versiuni ale culturii llecărui grup, pecum şi multe şi diferite grade de devotament faţă de llecare dintre ele. Aşa că tolerarea capătă o formă total descentralizată: fiecare trebuie să tolereze pe toţi ceilalţi.

Nici un grup dintr-o societate de imigranţi nu are voie să se organizeze prin constrîngere, să ia în stăpînire spaţiul public sau să monopolizeze resursele publice. Orice formă corporatistă este exclusă. în principiu, în şcolile publice se predau istoria şi educaţia civică, statul este conceput ca avînd doar o identitate politică, nu şi una naţională. Acest principiu este, desigur, aplicat lent şi imperfect. De cînd au fost înfiinţate şcolile publice în Statele Unite, de exemplu, s-a predat mai mult ceea ce americanii-englezi au considerat ca fiind propria lor cultură şi istorie -care se întinde în urmă pînă la Grecia şi Roma şi include limbile şi literaturile clasice. A existat şi mai există încă o justificare importantă pentru această programă standard, chiar după valurile de imigraţie de la jumătatea secolului al XlX-lea (cînd au sosit germanii şi irlandezii) şi de la sfîrşitul acestuia (cînd au venit imigranţi din sudul şi estul Europei), căci instituţiile politice americane sînt mai bine înţelese pe acest fundal. In timpurile mai recente (şi în cursul unui al treilea mare val, de data

aceasta în mare măsură neeuropean), s-au făcut eforturi pentru încorpo rărea istoriei şi a culturii tuturor grupurilor, pentru a permite o cuprindere egală şi a crea. în felul acesta, şcoli „multiculturale". De fapt, Occidenlul domină încă programa şcolară aproape pretutindeni.

în mod asemănător, statul ar trebui să fie perfect indiferent faţă de cultura grupurilor sau să sprijine în mod egal toate grupurile - s;i încurajeze, de exemplu, un fel de religiozitate generală, ca în acele reclame din trenuri sau autobuze, din anii '50, care îi îndemnau pe americani să „meargă la biserica pe care o aleg". După cum sugeren/;i această maximă, neutralitatea este totdeauna o problemă de grad. Unele grupuri sînt de fapt favorizate faţă de altele - în acest caz, grupurile cu „biserici" mai mult sau mai puţin asemănătoare cu cele ale primilor imigranţi protestanţi; dar şi celelalte sînt tolerate. Iar frecventare;! bisericilor sau orice alte practici culturale specifice nu sînt transformate în condiţii pentru cetăţenie. Este deci relativ uşor şi deloc umilitor să evadezi din grupul propriu şi să-ţi asumi identitatea politică dominantă (în cazul nostru, cea americană).

Dar mulţi oameni din societatea de imigranţi preferă o identitate amestecată sau duală, una diferenţiată pe linii culturale sau politice. Cratima care uneşte cei doi termeni ai cuvîntului italo-american, de exemplu, simbolizează acceptarea calităţii de italian de către ceilalţi americani, recunoaşterea faptului că „american" este o identitate politică fără pretenţii culturale specifice sau puternice. Consecinţa este, desigur, faptul că „italian" este o identitate culturală fără pretenţii politice. Doar în felul acesta este tolerată calitatea de italian. Şi apoi italo-americanii trebuie să-şi susţină cultura proprie, dacă pot sau atîta timp cît pot, în particular, prin eforturile şi contribuţiile celor dedicaţi acestei culturi, bărbaţi şi femei. Aceasta este, în principiu, situaţia oricărui grup cultural sau religios, nu numai a minorităţilor (şi, revin, nu există o majoritate permanentă).

Dacă grupurile se pot menţine în aceste condiţii - fără autonomie, fără acces la puterea de stat sau recunoaştere oficială şi fără o bază teritorială sau opoziţia stabilă a unei majorităţi permanente - este o întrebare la care încă nu s-a răspuns. Comunităţile religioase, atît cele de tip sectar cît şi bisericesc, s-au descurcat destul de bine în Statele Unite pînă acum. Dar una dintre cauzele succesului lor relativ ar putea fi

ileranţa considerabilă cu care multe dintre ele s-au confruntat; Intoleranţa are adesea, după cum am sugerat deja, efecte de menţinere a rilipului. Deşi grupurile etnice s-au descurcat mai puţin bine, observa-lorii gata să le desfiinţeze sînt cu siguranţă nechibzuiţi. Aceste grupuri .iipiavieţuiesc în ceea ce am putea numi o versiune cu dublă juxtapunere: ■Itura grupului este, de exemplu, italo-americană, ceea ce înseamnă că tlobîndeşte o formă puternic americanizată şi este transformată în ceva cu •olul deosebit de ceea ce reprezintă cultura italiană în ţara de baştină; şi politica sa este italo-americană, o adaptare etnică a practicilor politice şi ii stilurilor locale. Să ne gîndim în ce măsură John Kennedy a rămas un (Om politic irlandez, Walter Mondale este încă un social-democrat norvegian. Mărio Cuomo este încă un intelectual italian creştin-democrat implicat în politică, iar Jesse Jackson este încă un predicator baptist negru - fiecare dintre ei în multe feluri asemănători, dar tocmai prin aceasta diferiţi de tipul standard anglo-american.'

Dacă aceste diferenţe vor supravieţui în următoarea generaţie sau peste încă o generaţie, nu e sigur. Supravieţuirea totală este probabil imposibilă. Dar asta nu înseamnă că succesorii acestor patru personalităţi exemplare şi ai altora ca ei vor fi toţi exact la fel. Formele diferenţei caracteristice societăţilor de imigranţi sînt încă în curs de apariţie. Nu ştim cît de „diferită" va fi cu adevărat diferenţa. Tolerarea preferinţelor individuale şi a versiunilor personalizate de cultură şi religie constituie regimul maxim (sau cel mai intens) de tolerare. Este însă cu totul neclar dacă efectul pe termen lung al acestui maximalism va fi protejarea sau dizolvarea vieţii de grup.

Teama că în curînd doar indivizii excentrici vor mai face obiectul tolerării le face pe unele grupuri (sau pe cei mai devotaţi membri ai lor) să solicite sprijin pozitiv de la stat - în forma, să spunem, a subsidiilor şi a subvenţiilor corespunzătoare pentru şcolile lor şi pentru organizaţiile de ajutor reciproc. Avînd în vedere logica multiculturalismului, sprijinul din partea statului trebuie acordat, dacă se acordă, în termeni egali fiecărui grup social. în practică totuşi, unele grupuri pornesc cu mai multe resurse decît altele şi sînt mai capabile să profite de oportunităţile pe care statul se întîmplă să le ofere. Aşa că societatea civilă este organizată inegal, cu

' Datorez aceste exemple lui Clifl'ord Geertz.

grupuri puternice şi grupuri slabe, care se străduiesc, cu rate diferite cir succes, să-şi ajute şi să-şi păstreze propriii membri. Dacă statul şi-ar propune egalizarea grupurilor, ar trebui să se angajeze la o considerabilei redistribuire a resurselor şi să angajeze o sumă considerabilă din banii publici. Tolerarea este, cel puţin ca potenţial, infinită în dimensiuni; dai statul poate sprijini viaţa de grup doar în cadrul unor limite politice şl financiare.

- Rezumat

Ar fi util să enumerăm aici care sînt, în mod succesiv, obiectele tolerării în cele cinci regimuri (nu vreau să sugerez că aceste regimuri marchează un progres; nici ordinea în care le-am prezentat nu este propriu-zis cronologică). In imperiul multinaţional, ca şi în societatea internaţională, cel tolerat este grupul - fie că statutul său este de comunitate autonomă sau de stat suveran. Legile sale, practicile religioase, procedurile judiciare, politicile fiscală şi distributivă, programele educaţionale şi reglementările familiale sînt toate considerate ca legitime sau admisibile, supuse doar unor limitări minime şi rareori aplicate (sau aplicabile) în mod strict. Situaţia este similară în consociaţii, dar se adaugă o nouă caracteristică: o cetăţenie comună mai efectivă decît aceea din majoritatea imperiilor, una care cel puţin deschide posibilitatea intervenţiei statului în practicile grupului, în favoarea drepturilor individului. în consociaţiile democratice (cum ar fi Elveţia), această posibilitate este realizată pe deplin; dar drepturile nu vor fi efectiv puse în practică în multe alte cazuri, cînd democraţia este slabă iar statul central există doar prin îngăduinţa grupurilor consociate şi are în primul rînd menirea de a le ţine împreună.

Cetăţenia în statul-naţiune este mai semnificativă. In acest caz tolerarea îi are ca obiect pe indivizi, concepuţi atît ca cetăţeni cît şi ca membri ai unei anumite minorităţi. Ei sînt toleraţi, să zicem, sub numele lor generic. Dar apartenenţa la o categorie (în contrast cu cetăţenia în stat) nu li se impune acestor indivizi; grupurile lor nu exercită nici o autoritate coercitivă asupra lor, iar statul ar interveni puternic pentru a-i proteja împotriva oricărei încercări de constrîngere. Prin urmare apar noi

Mţiuni: afilierea laxă la grup, neafilierea la nici un grup sau asimilarea I către grupul majoritar. In societăţile de imigranţi, aceste opţiuni |HIICSC. Indivizii sînt toleraţi în mod specific ca indivizi, sub numele lor pi oprii, iar preferinţele le sînt înţelese în termeni personali şi nu Ulercotipici. Apar astfel versiuni personalizate ale vieţii de grup, multe buri diferite de a fi una sau alta, pe care ceilalţi membri ai grupului licbuie să le tolereze fie şi numai pentru că sînt tolerate de societate în ■tregul ei. Fundamentalismul se distinge prin refuzul său de a lua «ceasta tolerare generală drept un motiv pentru a-şi dezvolta o viziune unii relaxată asupra propriei culturi religioase. Uneori, exponenţii săi j|BSping în bloc regimul de tolerare promovat de societatea de imigranţi..

itţKMKtnr

CAPITOLUL 7 Cazuri complicate

Orice caz este unic, aşa cum ştie oricine este afectat de un anumit caz. Doresc totuşi să analizez cazurile a trei ţări a căror neîncadrare în categoriile prezentate în cap. 2 este foarte clară. Toate trei au regimuri sociale sau constituţionale mixte, care sînt împărţite în două sau trei şi astfel necesită exercitarea simultană a unor tipuri diferite de tolerare; ele reflectă complexitatea obişnuită a „vieţii reale" din care ani extras categoriile prezentate. îmi voi îndrepta atenţia apoi, pe scurt, asupra Comunităţii Europene, care este cu totul nouă, nu atît prin amestecul de regimuri, cît prin încorporarea lor într-o structură constituţională încă în

▪ Franţa

Franţa face posibil un studiu de caz deosebit de util pentru că ea este statul-naţiune clasic şi, în acelaşi timp, principala societate de imigranţi din Europa. De fapt, este una dintre principalele societăţi de imigranţi, pe plan mondial. Dimensiunea imigraţiei sale a fost ascunsă de extraordinara putere de asimilare a naţiunii franceze, astfel încît ne închipuim Franţa ca societate omogenă cu o cultură radical singulară. Pînă foarte •recent, numeroşii imigranţi din Est şi Sud (polonezi, ruşi. svrei. italieni şi nord-africani) nu s-au constituit niciodată ca minorităţi naţionale organizate. Ei au format organizaţii de diferite feluri - edituri, presă în limbi străine etc. - dar (cu excepţia unor grupări mici de refugiaţi politici care nu intenţionau să rămînă) se adunau doar pentru a se consola şi sprijini reciproc în contextul unei asimilări presante şi foarte rapide în cultura şi politica franceză. Mult mai mult decît oricare altă ţară europeană. Franţa a fost o societate de imigranţi . Şi totuşi nu este o societate pluralistă - sau cel puţin nu se concepe pe sine, şi nu o concep nici alţii, ca o societate pluralistă.

Explicaţia cea mai potrivită pentru această anomalie - prezenţa fizică şi absenţa conceptuală a diferenţei culturale - se găseşte în istoria modernă a Franţei şi, în mod deosebit, în construcţia revoluţionară a slatului-naţiune republican. Naţionalismul care s-a creat în timpul luptei politice împotriva Bisericii şi a vechiului regim a avut caracter politic şi populist; a exaltat poporul sub forma unui corp de cetăţeni devotat unei cauze. Deşi cauza era atît franceză cît şi republicană, nu putea fi definită ca o cauză religioasă, etnică sau istorică franceză. Deveneai francez. în acest nou sens al cuvîntului, dacă deveneai republican; în focul revoluţiei străinii erau bineveniţi, aşa cum au fost, cel puţin intermitent, tot timpul de atunci - atîta timp cît învăţau limba franceză, se dedicau republicii, îşi trimiteau copiii la şcolile de stat şi sărbătoreau căderea Bastiliei."

Ce nu aveau voie imigranţii să facă era să se organizeze într-o comunitate etnică paralelă (şi în potenţial conflict) cu comunitatea de cetăţeni. Ostilitatea franceză faţă de asociaţii secundare puternice care să diferenţieze şi să-i separe pe cetăţeni este anticipată în teoria politică a lui Rousseau şi a fost exprimată prima dată, cu deplină claritate, în dezbaterile Adunării Legislative din 1791 privind emanciparea evreilor. Clermont-Tonnerre, un deputat de centru, a vorbit în numele majorităţii (care era în favoarea emancipării) cînd a declarat: „Trebuie să refuzăm lotul evreilor ca naţiune şi să oferim totul evreilor ca indivizi" . în 1944,

' Vezi William Rogers Brubaker (ed.), *Immigration and the Politics of*

Citizenship in Europe and North America (Lanham, Md„ University Press of America, pentru Fondul Marshall german. 1989), p.7.

Evenimentele reale au fost mult mai complicate decît sugerează această prezentare sumară. Rogers Brubaker prezintă o relatare excelentă în lucrarea sa *Citizenship and Nalionlwod in France and*

xa

Cermany (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1992). [1] Pentru analiza dezbaterii, vezi Gary Kates, „Jews into Frenchmen: Nationality and Kepresentation in Revolulionary France", *Social Research* 56 (primăvara 1989), 229.

Jean-Paul Sartre susţinea că aceasta era încă atitudinea unui „democrat" francez tipic. „Pledoaria sa în favoarea evreului îl salvează pe acesta ca om şi îl anihilează ca evreu ... nu-i lasă altceva... decît calitatea abstractă de subiect al drepturilor omului şi al drepturilor cetăţeneşti."' Indivizii puteau fi naturalizaţi şi asimilaţi; calitatea de francez era în acest sens o identitate extensibilă. Dar Franţa ca stat-naţiune republican nu putea să tolereze - aşa a susţinut Clermont-Tonnerre - „o naţiune într-o naţiune". Revoluţia a consacrat în felul acesta atitudinea franceză faţă de toate grupurile de imigranţi. Aceasta corespunde întocmai cu vechiul şi puternicul refuz de a recunoaşte că normanzii, bretonii sau occitanii constituiau minorităţi naţionale adevărate. Şi trebuie să spunem că republicanii francezi, peste ani, au avut un succes deosebit în păstrarea idealului unitar al revoluţiei. Desigur, imigranţii asimilaţi mai mult sau mai puţin benevol erau fericiţi să se numească cetăţeni francezi. Ei doreau să fie toleraţi doar ca indivizi - bărbaţi şi femei care mergeau la sinagogă, să spunem, sau vorbeau poloneza acasă sau citeau poezie rusă. Ei nu aveau, sau admiteau că nu aveau, nici o ambiţie publică în calitate de membri ai unei minorităţi separate.

Aceasta a fost situaţia pînă la prăbuşirea imperiului colonial de peste mări şi sosirea în Franţa a unui număr mare de evrei nord-africani şi a unui număr încă şi mai mare de arabi musulmani. Aceste grupuri, în parte din cauza mărimii lor şi în parte din cauza schimbării climatului ideologic, au început să pună la încercare şi apoi să conteste idealul republican. Ei au culturile lor proprii pe care vor să le păstreze şi să le perpetueze; nu mai sînt atît de dispuşi ca predecesorii lor să-şi predea copiii şcolilor de stat credincioase francizării (spre deosebire de „americanizare", un cuvînt ca acesta nu există în uz, atît de natural a fost procesul). T Ei doresc să fie recunoscuţi ca grup şi să li se permită să-şi manifeste identitatea de grup în public. Doresc să fie cetăţeni francezi dai să trăiască paralel cu francezii; mulţi dintre ei sînt în mod activ intoleranţi faţă de semenii lor, evrei sau arabi, care tind către vechiul mod de asimilare pentru ei şi copiii lor.

[1] Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jcw,* trad.
George .1. Becker. prefalâ de Michael Walzer (New York. Schocken. 1995) pp. 56-57.
" Dar cuvîntul *francizare* apare în mod curent în dezbaterile actuale din Quebec.

Rezultatul imediat este o îndepărtare neliniştitoare între asimilaţio-nştii republicani (reprezentaţi de guvern, de partidele politice de stînga şi de dreapta, de sindicatul profesorilor etc.) şi noile grupuri de imigranţi (reprezentaţi de către lideri şi militanţi aleşi sau autopropuşi). Republicanii doresc să menţină o comunitate de cetăţeni universală şi uniformă şi înţeleg să tolereze diversitatea religioasă şi etnică doar atîta timp cît acestea se manifestă în particular sau în cadrul familial - norma clasică a statului-naţiune. Noii imigranţi, sau mulţi dintre ei, doresc o formă oarecare de multiculturalism, deşi ei nu sînt pregătiţi pentru versiunea americană. în care fiecare cultură este ea însăşi constituită divers şi dominată de conflicte. Poate că ceea ce urmăresc de fapt este ceva asemănător cu sistemul *mitlet* - imperiile de peste mări reînfiinţate acasă.

- **Israel**

Israelul este uri caz şi mai complicat decît Franţa, pentru că acest 'stat încorporează trei din cele patru tipuri de regimuri interne - iar al patrulea i-a fost propus cîndva. O facţiune a mişcării sioniste a pledat în anii '30 şi '40 pentru o consociaţie între evrei şi arabi, pentru un stat binaţional. Acest plan s-a dovedit imposibil de realizat din punct de vedere practic deoarece problema centrală a disputei între evrei şi arabi era politica de imigrare. Nu se punea întrebarea cum să fie organizat regimul de tolerare (în cadrul căror structuri ar putea evreii şi arabii să se tolereze reciproc mai uşor?), ci care ar trebui să fie participanţii (cît de mulţi evrei şi arabi ar urma să fie?). In privinţa acestei a doua întrebări, cele două grupuri nu au putut găsi un răspuns comun. Problema imigrării a fost deosebit de stringentă pentru evrei în timpul anilor "30 şi '40 şi a constituit motivul principal pentru înfiinţarea unui stat evreu independent.

în mod categoric, acest stat nu este o consociaţie; este totuşi un stat profund divizat, în trei moduri diferite. In primul rînd, Israelul contemporan este un stat-naţiune care a fost înfiinţat printr-o mişcare naţionalistă clasică din secolul al XlX-lea şi care încorporează c „minoritate naţională" substanţială, arabii palestinieni. Membrii minorităţii sînt cetăţeni ai statului, dar nu-şi găsesc istoria şi cultura loi

reflectate în viaţa publică. In al doilea rînd, Israelul este unul dintre statele succesoare ale Imperiului Otoman (succesiune mediată de către Imperiul Britanic) şi a păstrat sistemul *millet* al diferitelor comunităţi religioase - evrei, musulmani şi creştini - permiţîndu-le funcţionarea propriilor tribunale (pentru dreptul familiei) şi oferindu-le programe educaţionale relativ diferenţiate. Şi, în al treilea rînd, majoritatea evreiască a Israelului este o societate de imigranţi provenind din toate părţile unei diaspore împrăştiate în toată lumea - o „adunătură" de bărbaţi şi femei care au de fapt istorii şi culturi foarte diferite, în ciuda calităţii lor comune de evrei (uneori îndoielnică şi disputabilă). Diferenţele sînt uneori etnice, uneori religioase. Ei constituie o majoritate segmentată unită doar pentru a se opune militantismului minorităţii - şi nici atunci întotdeauna. Sionismul este un puternic liant al naţiunii, dar nu are forţa de asimilare a republicanismului francez.

Fiecare dintre aceste descrieri este, să spunem aşa, standard pentru un anumit tip de regim; fiecare regim - statul-naţiune, imperiul şi societatea de imigranţi - arată, în mare, la fel ca atunci cînd există independent. Dar de fapt, cele trei regimuri exercită presiuni unul asupra altuia în moduri complexe şi care au ca rezultat tensiuni şi conflicte mai mari decît cele inerente fiecărui regim luat separat.[1] Sistemul *millet,* de exemplu, izolează indivizii în comunităţile lor religioase, dar acestea nu sînt comunităţile naturale sau singulare pentru toţi cetăţenii - şi, în mod deosebit, nu pentru imigranţii evrei din Europa de Vest, din America şi din fosta Uniune Sovietică, între care mulţi sînt complet secularizaţi sau sînt religioşi în modul lor propriu. Ei percep tribunalele rabinilor ca intolerante şi opresive, rămăşiţe ale unui „vechi regim" pe care ei nu l-au cunoscut niciodată.

In mod oarecum similar, minoritatea arabă îi consideră pe imigranţii evrei ca pe un afront şi o ameninţare - nu numai pentru că aceştia le accentuează statutul de minoritari, dar şi pentru că ei domină lupta politică pentru recunoaştere şi tratament egal. Spre deosebire de.arabi, aceşti imigranţi se aşteaptă să-şi găsească istoria şi cultura reflectate în viaţa publică a statului evreu, dar, în fapt, mulţi dintre ei nu găsesc aceste

lucruri. Din cauza propriei lor diversităţi, ei tind să ceară o variantă de neutralitate a statului sau de multiculturalism caracteristică societăţii de Imigranţi - ceea ce sioniştii fondatori nu au avut în vedere. Dar, deşi aceste aranjamente îi includ în principiu pe arabi, în practică aceştia sînl Ifisaţi adesea deoparte - sau sînt vizaţi doar în mod formal, astfel încît şcolile arabe, de exemplu, nu primesc procentul cuvenit din fondurile slatului.[1] Efortul de a face ca tolerarea reciprocă să funcţioneze în i ontextul imigrant (sau evreiesc) are prioritate asupra efortului de a face statul evreiesc deplin tolerant faţă de minoritatea sa arabă. Această prioritate este, desigur. întărită şi de conflictul internaţional dintre Israel şi vecinii săi arabi, dar ea reflectă şi coexistenţa dificilă a diferitelor regimuri.

Tolerarea devine mai dificilă în aceste împrejurări din cauza incertitudinii privind adevăratul ei obiect: indivizi sau comunităţi? Şi dacă obiectul tolerării sînt comunităţile, acestea ar trebui să fie religioase, naţionale sau etnice? Probabil că răspunsul ar trebui să fie inclusiv: toate acestea. Dacă s-ar rezolva conflictul internaţional, tolerarea într-o asemenea societate triplu divizată s-ar dovedi mai uşoară decît în multe cazuri de diviziune singulară - pentru că s-ar îndrepta, să zicem. în direcţii diferite şi ar fi mediată prin structuri instituţionale diferite. Dar această mediere presupune o revizuire treptată a structurilor, o adaptare reciprocă. Ce ar necesita acest proces? Poate o multiplicare a tribunalelor religioase, pentru a reflecta diviziunile reale ale celor trei comunităţi. Poate o oarecare autonomie locală pentru oraşele şi satele arabe. Poate un curriculum „civic" unificat, care să propage valorile democraţiei, ale pluralismului şi ale tolerării şi care să fie impus tuturor diferitelor şcoli de stat - arabe şi evreieşti, seculare sau religioase. Prima dintre aceste sugestii ar adapta sistemul *millet* la societatea de imigranţi; u doua ar modifica statul-naţiune în interesul minorităţii sale naţionale; a flreia ar afirma cerinţele aceluiaşi stat în stilul societăţii de imigranţi -adică în termeni mai degrabă politici sau morali decît naţionali, religioşi sau etnici. Dar este la fel de uşor să ne imaginăm Israelul trecînd prin crize repetate în fiecare dintre regimurile sale - precum şi la „graniţele" dintre acestea.

Pentru o relatare utilă a unora dintre aceste tensiuni, vezi Dan Horowitz şi Moshe Lissak, *Trouble in Utopici: The Overbunlened Polity of Israel* (Albany, State Universily of New York Press. 19891

Alex Weitliîrod. ..Palestinian Israelis?" în *Dixu>nt (vara* 1 QQM ma.l in

- Canada

Canada este o societate de imigranţi cu mai multe minorităţi naţionale - popoarele aborigene şi francezii - care sînt totodată şi naţiuni învinse. Aceste minorităţi nu sînt dispersate, aşa cum sînt imigranţii, şi au o istorie foarte diferită. Venirea individuală nu figurează în memoria lor colectivă; ei vorbesc. în schimb, despre o viaţă în comun de durată lungă, pe care doresc să o menţină şi se tem că nu o vor putea face în societatea individualistă de imigranţi a cărei organizare este foarte flexibilă şi mobilă. Nici chiar politicile puternic multiculturaliste nu pol ajuta minorităţile de acest fel, căci ele nu încurajează decît identităţi „juxtapuse" - adică identităţi fragmentate în care fiecare individ îşi negociază juxtapunerea, construindu-şi o identitate proprie lui sau ei. Prin contrast, aceste minorităţi îşi doresc o identitate care să fie negociată în mod colectiv, iar pentru aceasta au nevoie de un agent colectiv cu o puternică autoritate politică.

Pentru cei din Quebec, foarte important este să trăiască în stil francez - să păstreze limba care este acum semnul lor distinctiv. Viaţa lor de fiecare zi nu diferă semnificativ de aceea a altor canadieni. Naţiunile aborigene încă au cultura lor proprie distinctă - care se extinde peste întreaga gamă de activităţi sociale - precum şi propriile lor limbi. Ambele aceste grupuri au probabil nevoie de un oarecare grad de autonomie în interiorul Canadei (sau de independenţa faţă de Canada) dacă ar fi să se menţină în forma lor actuală. Ar impune tolerarea să li se permită obţinerea ei, ori încercarea de a o obţine, prin exercitarea autorităţii politice şi folosirea puterii coercitive, presupuse de acest proiect'.' De ce să nu li se ceară să se adapteze la modelul unei societăţi de imigranţi?

Dar nici aborigenii şi nici cei din Quebec nu sînt imigranţi. Ei nu au acceptat niciodată riscurile şi pierderile culturale pe care imigraţia Ic presupune. Francezii au venit drept colonişti; aborigenii sînt, aşa cum le spune numele, popoare indigene, cum s-ar spune, colonişti dintr-o epocă anterioară. Atît aborigenii cît şi francezii au fost învinşi în războaie pe care le-am putea considera nedrepte (deşi războaiele franco-britanice pol

fi considerate nedrepte din ambele părţi, deoarece se punea problema cine să-i domine pe „indieni"). Avînd în vedere acest tip de istorie, o oarecare autonomie pare cu totul justificată. Aceasta însă nu este uşor de realizat, pentru că ar presupune reglementări constituţionale care să trateze popoare diferite în mod distinct şi care să stabilească regimuri distincte în părţi diferite ale aceleiaşi ţări - şi toate acestea într-o-ţară bazată pe principiul liberal al egalităţii în faţa legii.

Refuzul canadienilor (pînă acum) de a acorda un „statut special" garantat constituţional pentru Quebec - cauza principală a secesio-nismului din provincie - derivă din acest principiu. De ce să fie această provincie tratată diferit faţă de celelalte? De ce să se acorde guvernului său puteri care sînt refuzate celorlalte? Am sugerat deja un răspuns istoric la aceste întrebări, un răspuns care este confirmat chiar prin termenii capitulării francezilor în 1760 şi prin Actul Quebec din 1776. care încorpora Quebecul în Imperiul Britanic. încorporarea s-a efectuat după modelul standard al multinaţionalismului imperial: documentul „garanta ca religia romano-catolică, limba franceză, sistemul seniorial de proprietate, legile cutumiare şi formele de guvernămînt din perioada franceză să continue pînă la instituirea unui nou legislativ. Legislatorii din Quebec puteau apoi să modifice aceste forme vechi după cum credeau ei de cuviinţă."

Pot reglementări de acest fel să fie preluate de un stat liberal şi de o societate de imigranţi în care alte grupuri constituente nu au astfel de „garanţii"? întrebarea nu are un răspuns clar, dar tolerarea, cînd este extinsă asupra unor grupuri cu adevărat diferite, care au istorii şi culturi diferite, necesită probabil o oarecare diferenţiere legală şi politică. Argumentul în favoarea a ceea ce Charles Taylor a numit „federalism asimetric" nu se bazează numai pe istorie (sau pe tratate); se bazează foarte concret pe diferenţele care supravieţuiesc cu adevărat şi pe dorinţa oamenilor care, să spunem, continuă şi transmit acele diferenţe, care îşi

' James Tully, *Strânge Multiplicity; Constituţionalism in an Age ofDiversity* (Cambridge, Cambridgc Univcrsity Press. 1995), pp. 145-146. Tully oferă o relatare excelentă a dilemelor tolerării în Canada, precum şi o puternică apărare a drepturilor locuitorilor din Quebec şi în special ale aborigenilor. Pentru un corectiv liberal folositor, mai apropiai propriilor mele vederi de aici, vezi Kymlicka, *Mullicullural Citizensliip.*

susţin propria cultură şi sînt recunoscuţi ca reprezentanţii ei.' Dorinţa este clară; doar mijloacele sînt disputabile. Cei din Quebec pretind că fără suficientă autoritate pentru impunerea folosirii limbii franceze în viaţa de fiecare zi, se vor afla curînd în imposibilitate de a menţine limba franceză ca limbă publică, avînd în vedere rata imigării şi presiunea vorbitorilor de limbă engleză în toată Canada. Dar mai susţin şi că această impunere poate fi menţinută în limite liberale - adică să fie toleraţi vorbitorii de altă limbă decît franceza (acest lucru a fost garantat şi prin Actul Quebec) - fără a pune în pericol proiectul în întregimea sa. Dacă astfel stau lucrurile. Quebecul pare un caz teoretic fără probleme, cu toate dificultăţile practice care au împiedicat pînă acum, şi ar putea încă îndepărta, o rezolvare constituţională.

Cazul popoarelor aborigene este mai dificil, căci nu este clar cîtuşi de puţin că modul lor de viaţă poate fi susţinut, chiar şi în condiţii de autonomie, în limite liberale: istoric, acesta nu este un mod liberal de viaţă. Grupuri intolerante în interior şi neliberale (ca mai toate bisericile, să zicem) pot fi tolerate într-o societate liberală, în măsura în care iau forma unor asociaţii voluntare. Dar pot fi ele tolerate drept comunităţi autonome cu autoritate coercitivă asupra membrilor lor? Acest ultim mod de tolerare a fost posibil în vechile imperii pentru că membrii acestora nu erau cetăţeni (sau, cel puţin, nu erau cetăţeni în sensul puternic al termenului) - deci liderii tradiţionali ai popoarelor aborigene se pot referi şi la tratate datînd din epoca imperială. Dar astăzi aborigenii sînt cetăţeni canadieni şi autoritatea comunităţilor lor este limitată de legea superioară a Canadei - de exemplu, Carta drepturilor şi libertăţilor din 1981. Drepturile constituţionale reprezintă limite pentru oricare colectivitate: scopul lor este de a da putere indivizilor şi în felul acesta supun modul de viaţă colectiv (în cazul de faţă tribal) unui anumit risc.

Cultura aborigenă este tolerată drept cultura unei comunităţi distincte, sau a unui grup de comunităţi, a cărei supravieţuire este doar o permanentă posibilitate: nu pot exista garanţii. Comunităţile sînt stabilite legal, cu instituţii recunoscute, cu lideri legitimi şi cu resurse disponibile.

Vezi antologia de eseuri a lui Charles Taylor referitoare la politica etnică din Canada: *Reconciling thc Solitucles: EssayS on Canadian Federalism and Naţionalism,* ed. Guy Lat'orest (Montreaf, Mc Gill-Queens University Press, 1993).

Toate acestea măresc şansele de supravieţuire, dar nu constituie bariere împotriva alienării sau evadării indivizilor. Situaţia aborigenilor este astfel diferită de cea a evreilor, a baptiştilor, a lituanienilor sau a oricărei uite comunităţi religioase sau de imigranţi, pentru că nici una dintre acestea nu este înfiinţată sau recunoscută în acelaşi mod. Din cauza înfrîngerii şi a lungii lor subordonări, popoarele aborigene primesc, şi vor primi, mai multe oportunităţi legale şi politice pentru a-şi organiza şi legifera vechea lor cultură. Dar aceste oportunităţi nu pot fi izolate de restul societăţii atîta timp cît cei cărora li se adresează sînt şi cetăţeni. Oricare dintre ei poate decide să renunţe la ele sau să se asocieze împotriva liderilor şi practicilor lor fixe - după cum fac acum evreii, baptiştii sau lituanienii. Naţiunile aborigene sînt tolerate ca naţiuni, dar membrii lor sînt, în acelaşi timp, toleraţi ca indivizi care pot revizui sau respinge modul lor naţional de viaţă. Cele două moduri de tolerare coexistă, deşi detaliile coexistenţei pot fi perfecţionate, iar viabilitatea acestora pe termen lung este încă nesigură.

- **Comunitatea Europeană**

Consider Comunitatea Europeană ca pe un exemplu de uniune de state-naţiune care nu este un imperiu sau o consociaţie, ci este, probabil, ceva nou pe lume. Fiind încă în formare, iar reglementările ei constituţionale încă nesigure şi controversate, relatarea mea va fi, în mare, speculativă. Ce forme ar putea lua tolerarea în uniunea preconizată?

Comunitatea Europeană nu este un imperiu, cu toate acuzaţiile de ambiţii imperiale îndreptate împotriva oficialilor ei de la Buxelles. deoarece statele componente vor ceda numai o parte din puterile lor suverane. Oricare ar putea fi dimensiunea cedării lor, puterile pe care statele le păstrează vor depăşi cu mult statutul de autonomie. Nu este nici **o** consociaţie din cauza numărului de state implicate şi, iarăşi, din cauza cvasi-suveranităţii lor. De ce nu este atunci pur şi simplu o alianţă de state suverane pentru un număr limitat de scopuri? Lunga istorie a politicilor de alianţă nu prezintă totuşi nimic asemănător coordonării economice pe care o urmăresc membrii Comunităţii. Şi mai există c cauză pentru care acest model nu are corespondent - „Carta Socială*

adoptată de membrii săi. Aşa cum se prezintă în momentul de faţă, prevederile cartei sînt destul de slabe, deşi ele decretează, pe lîngă standarde minime pentru salarii şi pentru durata săptămînii de lucru, „egalitate între bărbaţi şi femei privind oportunităţile pe piaţa muncii şi tratamentul la locul de muncă"[1]. Aceste prevederi diferă de cele similare din documentele internaţionale privind drepturile omului promulgate de Naţiunile Unite: ele nu sînt doar îndemnuri, ci sînt făcute pentru a fi aplicate, chiar dacă mecanismul de aplicare este încă neclar în acest moment.

De fapt, există deja o Convenţie europeană privind drepturile omului, juridic aplicabilă din anii '60, căreia i s-a adăugat acum carta Comunităţii. Imaginaţi-vi-le pe acestea două combinate şi extinse ca un set complet de drepturi negative şi pozitive (nu voi specula aici asupra conţinutului exact al acestui ansamblu): vor fi deci - poate că deja sînt - practici tolerate în statele membre, aspecte ale culturii lor politice sau al reglementărilor lor sociale sau economice de demult (ca inegalitatea între sexe), care nu vor fi tolerate în noua Comunitate. In unele privinţe, după cum vom vedea, Comunitatea Europeană cere membrilor săi să fie mai toleranţi decît au fost în trecut, şi toleranţi în diferite feluri. Dar Carta, după cum mi-am închipuit, va stabili o serie de limitări şi, deoarece aceste limitări vor fi exprimate în limbajul drepturilor, vor domina probabil asupra tuturor altor reguli şi practici. Această dominanţă va avea implicaţii semnificative: va muta centrul dezbaterilor politice de la puterea legislativă la tribunale şi la agenţii administrative semi-judecătoreşti (aşa cum s-a întîmplat, în oarecare măsură, în Statele Unite); va mări numărul de procese şi. cel mai important, va spori puterea relativă a indivizilor în raport cu cea a statelor-naţiune sau a grupurilor etnice sau religioase de care aparţin. în timp ce vechile imperii au tolerat diferite culturi juridice, noua Comunitate se pare că va stabili (peste timp şi presupunînd că va continua să se dezvolte) o singură lege atotcuprinzătoare.

[1] Martin Holland. *European fntegration: From Cominunity tp Union* (Londra. Pinter Publishers. 1994). p. 156. Vezi şi disciîţiile privind „noile drepturi sociale în Europa" în Maurice Roche, *Relliinking Citizenship: Welfare, Ideology and Change in Modern Society* (Cambridge, Polity Press, 1992), cap. 8.

Totuşi, în acelaşi timp, fiecare stat membrii va fi mai eterogen decît a fost vreodată, în două sensuri. Mai întîi, Comunitatea recunoaşte regiuni în interiorul statelor ca obiecte legitime ale politicii economice şi jiociale - şi este posibil ca într-o zi să le recunoască şi ca subiecte politice. Această recunoaştere va întări poziţia unor minorităţi concentrate teritorial, precum scoţienii sau bascii (ambiţia lor a fost deja stîrnită). Dar consecinţele pe termen lung ale regionalismului pot fi foarte bine contracarate de a doua sursă de nouă eterogeneitate -imigraţia - care va avea tendinţa de a destrăma concentraţiile etnice regionale. „Cetăţenii" comunitari se mişcă deja peste frontierele statelor mult mai liber decît o făceau în trecut şi duc cu ei nu numai orice noi drepturi transportabile li s-au acordat, dar şi vechile lor culturi şi religii. Naţiunile majoritare vor constata în curînd că trăiesc împreună cu minorităţi cu care nu sînt obişnuite; minorităţile naţionale stabile vor constata că sînt confruntate cu grupuri noi, cu idei noi despre aranjamentele pe care le impune tolerarea. Cu cît oamenii se mişcă mai mult cu atît Comunitatea în întregul său va ajunge să semene cu o societate de imigranţi, cu un număr mare de minorităţi dispersate geografic şi care nu au nici o legătură strînsă cu un anumit teritoriu.

Statele membre, desigur, vor fi încă state-naţiune; nimeni nu se aşteaptă ca olandezii sau danezii, să zicem, să primească atîţia imigranţi încît ei înşişi să devină o minoritate, un grup între multe altele, în propria lor ţară. Totuşi statele vor fi obligate să-i tolereze pe nou-veniţii (care nu vor fi toţi „europeni", pentru că orice imigrant naturalizat într-un stat membru este admis în toate celelalte), deşi ele. statele, nu i-au ales în prealabil. Vor trebui să se împace cu aceşti nou-veniţi, precum şi cu practicile lor culturale şi religioase, cu reglementările lor privind familia şi cu valorile lor politice - supuse, totdeauna. Cartei Sociale (care se poate sau nu să producă un regim comun de tolerare, în funcţie de eventuala sa extindere şi aplicare).

în mod similar, nou-veniţii se vor acomoda culturii politice a noii lor ţări. Fără îndoială, grupuri diferite vor urmări aranjamente diferite; cu

As

toate presiunile individualizante ce se simt în toate societăţile de imigranţi, unele dintre ele vor urmări aranjamente corporatiste. Este totuşi puţin probabil ca acestească fie acceptate de statele gazdă-, cu excepţia unei variante modificate, adecvată modelului de asociaţii voluntare din statul-naţiune. Oficialii Comunităţii de la Bruxelles sau judecătorii săi de la Strasbourg nu vor interveni în favoarea corporatismului; cel mult, vor impune drepturile individuale. Structura rezultată nu e sigură: indivizii se vor identifica cu grupuri etnice sau religioase şi vor pretinde o anume recunoaştere din partea statului, dar grupurile vor ti nesigure, ele însele supuse transformării pe măsură ce imigranţii se acomodează noului lor mediu, se adaptează, fac căsătorii mixte etc. Comunitatea Europeană pare a aduce tuturor statelor sale membre avantajele şi tensiunile multiculturaiismuhii.

CAPITOLUL 4–Consecinţe practice

▪ Puterea

în vorbirea curentă, se spune adesea că tolerarea este întotdeauna o relaţie de inegalitate în care grupurile sau indivizii toleraţi sînt puşi într-o poziţie inferioară. A tolera pe cineva este un act de putere; a fi tolerat înseamnă să-ţi accepţi slăbiciunea. Ar trebui să tindem spre ceva mai bun decît această combinaţie, ceva mai presus de tolerare, ceva asemănător respectului reciproc. Odată stabilite cele cinci regimuri lucrurile par totuşi, mai complicate: respectul reciproc este una dintre atitudinile care fac posibilă tolerarea - cea mai atractivă dintre atitudini poate, dar nu neapărat şi cea mai probabilă, sau mai stabilă în timp. Uneori, într-adevăr, tolerarea funcţionează mai bine atunci cînd relaţiile de superioritate sau de inferioritate politică sînt marcate clar şi recunoscute de toţi. Acesta este în mod evident cazul societăţii internaţionale, în care relaţiile de putere ambigue sînt una din cauzele principale ale războiului. Aceeaşi teorie este probabil vaiabilă şi pentru unele regimuri interne, cum ar fi consociaţia, în care nesiguranţa privind puterea relativă a diferitelor grupuri poate duce la tulburări politice şi chiar la război civil. In societăţile de imigranţi, din contră, aceeaşi

' CI". Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief* (New York, Basic Books. 1993). p. 96 ..limbajul toleranţei esle limbajul puterii".

nesiguranţă funcţionează în mod opus: dacă oamenii sînt nesiguri de poziţia lor unul faţă de altul, tolerarea este, în mod clar, politica cea mai raţională. Chiar şi aici apar totuşi probleme, întrebări obişnuite despre puterea politică - cine domneşte asupra cui? - deşi aceasta nu este singura mare problemă. în schimb apar. în mod regulat, o serie de probleme mai mici. Cine este mai puternic mai tot timpul? Cine este mai vizibil în viaţa publică? Cine primeşte cea mai mare parte din resurse? Aceste întrebări (ca şi cea mare) cu greu pot fi înţelese fără referire la discuţiile care urmează în acest capitol, referitoare la clasă, gen, religie etc, dar pot fi puse şi în mod independent.

In imperiile multinaţionale, puterea se află în mîinile birocraţilor de la centru. Toate grupurile încorporate sînt încurajate să se considere ca lipsite de putere în mod egal şi deci incapabile de a constrînge sau de a persecuta pe vecinii lor. Orice încercare locală de constrîngere va avea ca efect un apel la centru. Astfel, grecii şi turcii, de exemplu, au trăit în pace, unii alături de ceilalţi, sub dominaţia otomană. Se respectau reciproc? Unii dintre ei probabil că se respectau, alţii nu. Dar caracterul relaţiei lor nu depindea de respectul reciproc, ci de supunerea lor comună. Cînd subjugarea nu este o experienţă trăită în mod egal de toate grupurile încorporate, tolerarea între ele este mai puţin probabilă. Dacă un grup simte o afinitate specială faţă de centrul imperial şi este în stare să formeze o alianţă cu reprezentanţii locali ai imperiului, atunci acesta va încerca să domine celelalte grupuri - aşa cum au făcut grecii în Alexandria romană. In cazul imperiului, puterea are maximă eficienţă în promovarea tolerării atunci cînd este distantă, neutră şi copleşitoare.

In această formă, puterea imperială este în mod clar de foarte mare ajutor minorităţilor locale, care tind să fie, în consecinţă, suporterii cei mai loiali ai imperiului. Liderii mişcărilor de eliberare naţională exprimă de obicei (şi exploatează) un resentiment faţă de aceste minorităţi, identificate acum drept colaboratori ai imperiului. Tranziţia de la provincia imperială la statul-naţiune independent este un moment critic în istoria tolerării. Adesea, minorităţile sînt hărţuite, atacate şi forţate să plece - ca în cazul negustorilor şi meşteşugarilor indieni din Uganda, care au fost forţaţi să plece în exil curînd după retragerea britanicilor (şi care i-au urmat pe aceştia în Anglia, aducînd imperiul acasă şi creînd o nouă diversitate în centrul imperial). Grupuri de acest fel reuşesc uneori

sfi se transforme în minorităţi tolerate, dar calea este totdeauna grea, iar punctul final, chiar dacă este atins, reprezintă, probabil, o pierdere netă de securitate şi statut pentru minorităţi. Acesta este unul dintre costurile obişnuite ale eliberării, care ar putea fi totuşi evitat sau cel puţin micşorat dacă noul stat-naţiune este unul liberal şi democratic.

Consociaţia necesită probabil ceva asemănător respectului reciproc, cel puţin între liderii diferitelor grupuri - căci grupurile trebuie nu numai să coexiste, dar să şi negocieze între ele termenii coexistenţei lor. Negociatorii, ca şi diplomaţii în societatea internaţională, trebuie să fie concilianţi faţă de interesele fiecăruia dintre ei. Atunci cînd nu pot sau nu vor să facă acest lucru, cum s-a întîmplat în Cipru după plecarea britanicilor, consociaţia va eşua. Dar membrii individuali ai diferitelor comunităţi nu au nevoie să se accepte unul pe altul, în afară de cazul în care se întîlnesc sau negociază piaţa publică. De fapt, consociaţia este probabil mai uşoară atunci cînd comunităţile nu prea au mult de-a face una cu alta, cînd fiecare dintre ele îşi este auto-suficientă şi are tendinţe de interiorizare. Atunci puterea se exprimă numai la nivel federal, unde liderii comunitari discută alocaţiile bugetare şi alcătuirea administraţiei publice.

în statele-naţiune, puterea revine naţiunii majoritare, care foloseşte statul, după cum am văzut, pentru propriile scopuri. Aceasta nu împiedică neapărat reciprocitatea între indivizi; de fapt, reciprocitatea poate prospera în statele democratice liberale. Dar grupurile minoritare, inegale în virtutea numărului membrilor lor, vor fi dominate în mod democratic în majoritatea problemelor de cultură publică. Majoritatea tolerează diferenţele culturale în acelaşi mod în care guvernul tolerează opoziţia politică - prin stabilirea unui regim de drepturi şi libertăţi civile şi a unui corp judiciar independent pentru a garanta eficacitatea acestora. Grupurile minoritare, la rîndul lor, se organizează, se adună, colectează bani. oferă servicii propriilor membri, publică reviste şi cărţi, sprijină tot felul de instituţii pe care şi le pot permite sau de care cred că au nevoie. Cu cît viaţa lor internă este mai puternică şi cu cît este mai diferenţiată cultura lor de cea a majorităţii, cu atît mai puţin vor resimţi absenţa din sfera publică a oricăror reprezentări ale propriilor lor credinţe şi practici. Dacă grupurile minoritare sînt slabe, dimpotrivă, membrii lor individuali vot ajunge să adopte tot mai mult credinţele şi practicile majorităţii, cel puţin

în public, şi adesea şi în viaţa privată. Poziţia intermediară este aceea care generează tensiuni şi duce la permanente altercaţii privind simbolismul vieţii publice. Situaţia din Franţa de astăzi, prezentată în Cap. 3, ne oferă dovezi ample pentru ultima dintre posibilităţile prezentate mai sus.

Situaţia este similară cu cea de la începuturile istoriei societăţilor de imigranţi, cînd primii imigranţi aspirau Ia statutul de stat-naţiune. Valurile succesive de imigraţie produc ceea ce, în principiu, este un stal neutru, versiunea democratică a birocraţiei imperiale. Statul preia şi susţine - nu ştim pentru cît timp - unele dintre aranjamentele practice şi o parte din simbolismul predecesorului său imediat. Aşa că fiecare grup imigrant trebuie să se adapteze la limba şi cultura primului grup, chiar dacă le şi transformă. Statul pretinde însă că se află în afara conflictelor, că nu are nici un interes în dirijarea cursului acestor transformări. Statul se adresează doar indivizilor şi astfel creează, sau tinde să creeze în timp, o societate deschisă în care fiecare, după cum am arătat, este angajat în practicarea tolerării. Mult anunţata mutare ..dincolo de tolerare" este acum, îndrăznim să spunem, posibilă. Rămîne totuşi neclar dacă diferenţele importante dintre grupuri vor mai fi respectate odată ce această trecere este realizată.

- Clasa

Intoleranţa este, de obicei, foarte virulentă atunci cînd diferenţele de cultură, de etnie sau de rasă coincid cu diferenţele de clasă - cînd membrii grupului minoritar sînt subordonaţi şi din punct de vedere economic. Această subordonare este foarte puţin probabil să apară în imperiile multinaţionale. în care fiecare naţiune are propriul set complet de clase sociale. Multinaţionalismul produce de obicei ierarhii paralele, chiar dacă diferitele naţiuni nu îşi împart în mod egal bogăţiile imperiului. Societatea internaţională este marcată de acelaşi paralelism, aşa că inegalitatea naţiunilor nu produce probleme de tolerare (oricare ar fi celelalte probleme ale ei). Elitele statale interacţionează în moduri determinate în întregime de diferenţele de putere, nu de cultură, iar elitele statelor dominante învaţă foarte repede să respecte culturile

nnterior „inferioare" atunci cînd liderii politici ai acestora din urmă apar deodată în consiliul naţiunilor cu noi bogăţii, să zicem, sau cu noi arme.

în mod ideal, consociaţiile îmbracă aceeaşi formă - diferitele comunităţi, inegale în interior, sînt. în mare, parteneri egali în ţara privită ca un întreg. Dar se întîmplă adesea ca o comunitate care este diferită cultural să fie subordonată şi din punct de vedere economic. Şiiţii libanezi furnizează un exemplu util - nu numai pentru această dublă diferenţiere, dar şi pentru lipsa de drepturi politice ca o consecinţă obişnuită a ei. Procesul funcţionează şi în sens invers: cînd oficialii guvernamentali discriminează împotriva membrilor unui astfel de grup, ostilitatea pe care aceşti membri o întîmpină în toate celelalte domenii ide vieţii sociale este legitimată şi intensificată. Slujbele cele mai proaste, locuinţele cele mai rele, şcolile cele mai dărăpănate: aceasta este soarta lor. Ei constituie o clasă inferioară marcată etnic şi religios. Sînt toleraţi într-un sens minim - li se permit casele proprii de rugăciuni, de exemplu - dar sînt, în mod strict, destinatarii acestei tolerări. Egalitatea consociaţională şi recunoaşterea reciprocă pe care aceasta ar trebui să o

genereze sînt ambele diminuate de inegalitatea de clasă.

Minorităţile naţionale din statele-naţiune se găsesc uneori în poziţii similare şi uneori pentru aceleaşi motive. Fie că secvenţa cauzală începe de la stigmatul cultural, de la slăbiciunea politică sau economică, ea le cuprinde în mod regulat pe toate trei. Dar se poate întîmplă ca minorităţi naţionale relativ fără putere - chinezii din Java, să zicem - să aibă bunăstare economică (deşi niciodată chiar atît de ridicată pe cît sugerează demagogii care instigă majoritatea împotriva lor). Imperiile care se retrag lasă adesea minorităţi prospere, expuse în mod periculos intoleranţei noilor conducători ai statelor-naţiune. Această intoleranţă poate lua forme extreme - după cum am văzut din exemplul rezidenţilor indieni din Uganda. Prosperitatea vizibilă va pune, cu siguranţă, o minoritate naţională în situaţie de risc, mai ales o minoritate naţională nouă. Sărăcia invizibilă, dimpotrivă, aduce mai puţin pericol dar o mizerie mai mare. facînd posibile nerecunoaşterea totală şi un fel de discriminare automată. Gîndiţi-vă la bărbaţii şi femeile „invizibili" ai grupurilor minoritare (sau ai castelor inferioare), din care recrutează vidanjorii, spălătorii de vase. îngrijitorii din spitale etc. - a căror prezenţă trece neobservată şi care

rareori sînt priviţi în faţă sau angajaţi în conversaţie de către membrii majorităţii.

Societăţile de imigranţi includ în mod regulat grupuri de acest fel -noii imigranţi din ţările mai sărace, de exemplu, care aduc sărăcia cu ei. Dar sărăcia de durată şi stigmatul cultural sînt mai rar soarta imigranţilor (care sînt, în cele din urmă, membrii paradigmatici ai unei societăţi de imigranţi) şi mai curînd a popoarelor indigene învinse sau a grupurilor importate prin coerciţie, cum au fost sclavii negri şi descendenţii lor în America. Aici cel mai radical mod de subordonare politică este însoţit de cel mai radical mod de subordonare economică, intoleranţa rasială jucînd un rol important în ambele cazuri. Combinaţia între slăbiciunea politică, sărăcie şi stigmatul rasial pune probleme extrem de dificile regimului de tolerare care ar trebui să fie societatea imigranţilor. Grupurile stigmatizate nu au, de obicei, resursele de a menţine o viaţă internă puternică, aşa că ele nu pot funcţiona ca o comunitate religioasă organizată corporativ într-un cadru imperial (deşi băştinaşilor învinşi li se permit uneori formele legale ale unei astfel de comunităţi) sau ca o minoritate naţională cu bază teritorială. Şi nici nu li se permite membrilor lor individuali să-şi croiască drumul lor propriu, urmînd treptele de ascensiune socială a imigranţilor. Ei formează o castă anormală aflată chiar la baza sistemului de clase.

Tolerarea este în mod clar compatibilă cu inegalitatea ori de cîte ori sistemul de clase se repetă, mai mult sau mai puţin asemenea, în fiecare dintre diferitele grupuri. Dar această compatibilitate dispare atunci cînd grupurile sînt şi clase. Un grup etnic sau religios care constituie lumpen-proletariatul societăţii, subclasa acesteia, este mai mult ca sigur că se va afla în centrul intoleranţei extreme - nu chiar al masacrării sau al expulzării (căci membrii unor astfel de grupuri joacă adesea un rol economic util, pe care nimeni altcineva nu doreşte să şi-1 asume), dar al discriminării, al respingerii şi al degradării zilnice. Unii oameni acceptă, fără îndoială, prezenţa lor, dar acesta nu este tipul de acceptare care să fie considerat toleranţă, deoarece este însoţit de dorinţa de a nu-i vedea.[1] în principiu, se poate pleda pentru respect pentru oamenii din clasa cea mai

[1] Vezi romanul clasic al lui Ralph Ellison, *Invisible Man* (New York, Random Hoi 1952).

de jos şi pentru rolul lor, precum şi pentru o tolerare mai largă pentru tot felul de oameni ce efectuează cele mai diverse munci, inclusiv munci grele şi murdare. In practică, dacă nu se sfărimă legătura dintre clasă şi grup nu este posibil nici respectul specific, nici tolerarea mai largă.

Scopul acţiunii afirmative sau al discriminării pozitive la primirea studenţilor în universităţi, la alegerea funcţionarilor publici şi la alocarea fondurilor guvernamentale este de a sparge legătura dintre grup şi clasă. Nici unul dintre aceste eforturi nu este egalitar în ceea ce-i priveşte pe indivizi; indivizii sînt pur şi simplu mişcaţi în sus şi în jos pe scara ierarhică. Acţiunea afirmativă este egalitară doar la nivel de grup. unde are scopul de a produce ierarhii similare prin furnizarea unei clase superioare, profesionale sau a celei mijlocii grupurilor celor mai subordonate. Dacă profilul social al tuturor grupurilor este mai mult sau mai puţin acelaşi, diferenţa culturală este mai uşor acceptată. Această teorie nu este valabilă în cazurile de conflict naţional sever, dar acolo unde există deja pluralism, ca în consociaţii sau în societăţile de imigranţi, aceasta pare plauzibilă. In acelaşi timp, experienţa Statelor Unite sugerează că acordarea de privilegii membrilor grupurilor subordonate, oricare ar fi consecinţele utile pe termen lung. pe termen scurt întăreşte intoleranţa. Aceasta cauzează o adevărată nedreptate anumitor indivizi (de obicei membrilor grupului situat pe o treaptă imediat superioară, între cele defavorizate) şi dă naştere la resentimente politice periculoase. Se poate deci întîmpla ca tolerarea mai largă din societăţile pluraliste să necesite un egalitarism mai larg. Cheia succesului în aceste regimuri de tolerare se poate să nu fie repetarea ierarhiei în fiecare grup,- sau nu numai aceasta - ci şi reducerea ierarhiei din societate privită ca întreg.

[1] Cititorii pot găsi că este util să examineze un studiu de caz în afara domeniului meu de comparaţie: Marc Galanter, *Compeling Equalilies: Law and ihe Backward Classes in India* (Berkeley. Universily of California Press. 1984). Versiunea indiană a ..discriminării compensatorii" a fost creată în mod specific pentru a depăşi un regim foarte vechi de stigmatizare şi intoleranţă, iar Galanter susţine că efortul de a face aceasta prin înfiinţares unei clase de funcţionari publici printre ..intuşabili" a adus India ceva mai aproape, dai doar cu puţin, de împlinirea acelui ţel.

- Genul

Problemele ce ţin de aranjamentele familiale, rolurile de gen şi comportamentul sexual sînt dintre cele mai acute în toate societăţile contemporane. Este greşit să credem că aceste dezbinări sînt total noi. poligamia, concubinajul, prostituţia rituală, izolarea femeilor, circumcizia şi homosexualitatea au fost discutate de milenii. Culturile şi religiile s-au delimitat prin practici distincte în aceste probleme şi apoi au criticai practicile „celorlalţi". Dar o dominaţie masculină realmente universală a stabilit limite pentru ceea ce se poate discuta şi pentru cine are dreptul să participe la discuţie. Astăzi, ideile larg acceptate despre egalitate şi drepturile omului pun aceste limite sub semnul întrebării. Totul poate ii discutat acum şi toate culturile şi religiile sînt supuse unor noi analize critice. Acest fapt promovează uneori tolerarea, dar uneori, dimpotrivă, opusul acesteia. Distincţia teoretică şi practică între ceea ce este tolerabil şi intolerabil se pare că trebuie dezbătută. Vom face şi noi aceasta, aici, cu referire la ceea ce eu voi numi pe scurt problemele genului.

Marile imperii multinaţionale au lăsat aceste probleme, în majoritatea cazurilor, comunităţilor constituente. Genul a fost considerat ca fiind o problemă internă; nu implica nici un fel de interacţiune comunitară. Obiceiuri comerciale stranii nu erau tolerate în pieţele comune, dar dreptul familiei (dreptul „privat") era lăsat în întregime pe seama autorităţilor religioase tradiţionale sau a bărbaţilor în vîrstă. Şi practicile cutumiare erau în mîinile lor; oficialii imperiali nu interveneau.

Să ne gîndim la marea greutate cu care, în cele din urmă, englezii au interzis, în 1829, autosacrificarea *(suttee)* văduvelor hinduse pe rugul funerar al soţilor lor în statele indiene. Timp de mulţi ani Compania Indiilor de Est şi apoi guvernul britanic au tolerat această practică din cauza a ceea ce un istoric al secolului al XX-lea numea „intenţia lor declarată de a respecta credinţele hinduse şi musulmane şi de a permite practicarea liberă a drepturilor religioase". Chiar şi conducătorii musulmani, care, după acelaşi istoric, nu aveau nici un respect pentru credinţele hinduse, făceau rareori şi fără tragere de inimă, eforturi de a

lliprima această practică.[1] Tolerarea imperială cel puţin faţă de această practică - avînd în vedere relatările britanice - se extinde destul de mult.

Este de la sine înţeles că reglementările consociaţionale ar putea produce o tolerare similară, dacă puterea comunităţilor întrunite ar fi în echilibru perfect şi dacă liderii uneia dintre ele ar fi puternic dedicaţi nuiinitor practici tradiţionale. Totuşi, un stat-naţiune în care puterea este prin definiţie distribuită inegal, nu ar tolera minorităţilor naţionale sau u'ligioase obiceiuri ca cel de mai sus. Şi nici într-o societate de imigranţi tolerarea nu ajunge la un astfel de nivel. Cazul mormonilor din Statele Unite sugerează că practici deviante ca poligamia nu sînt tolerate nici chiar atunci cînd au loc doar în interiorul sectei sau cînd implică „doar" viaţa domestică. In aceste două cazuri, statul garantează cetăţenie egală tuturor membrilor săi - inclusiv văduvelor hinduse şi soţiilor mormonilor -ţi aplică o singură lege. Mu există tribunale comunitare; întreaga ţară este 0 singură jurisdicţie în cadrul căreia funcţionarii statului sînt obligaţi să oprească un sacrificiu în desfăşurare, la fel cum sînt obligaţi să împiedice o încercare de sinucidere, dacă au într-adevăr posibilitatea.

Iar dacă autosacrificarea este „asistată" în mod coercitiv, aşa cum se întîmpla adesea, funcţionarii trebuie să considere coerciţia drept omor; nu există scuze religioase sau culturale.

Toate aceasta decurg din modelele de stat-naţiune şi de societate de imigranţi, după cum le-am descris eu. Dar uneori realitatea rămîne în urmă - cum este cazul unei alte practici ritualice în care sînt implicate trupurile femeilor: mutilarea genitală sau mai neutru, clitoridectomie şi infibulare. Aceste două operaţii sînt efectuate în număr mare în ţările africane, de obicei pe fetiţe sau femei tinere, şi, deoarece nimeni nu a sugerat intervenţia umanitară pentru a le pune capăt, putem spune că sînt tolerate în societatea internaţională (tolerate la nivel de stat, în timp ce li se opun activ un număr de organizaţii ce activează în societatea civilă internaţională). Acest gen de operaţii sînt efectuate şi în comunităţile de imigranţi africani din Europa şi America de Nord. Au fost în mod specific interzise prin lege în Suedia, Elveţia şi Marea Britanie, deşi nu s-a făcut nici un efort serios pentru aplicarea acestei interdicţii. In Franţa, statul-naţiune clasic (care este acum, după cum am văzut, şi o societate

Sir Percival Griffilhs, *The Briiish Impact an India* (Londra, MacDonald, 1952) pp. 222, 224.

de imigranţi), se spune că aproximativ 23.000 de fete erau în pericol la jumătatea anilor '80. Cît de multe dintre acestea au fost operate nu se ştie. Dar au fost numeroase procese foarte mediatizate (sub incidenţa legii generale contra mutilării) împotriva femeilor care se operează şi împotriva mamelor fetelor. Femeile au fost condamnate, dar pedepsele le-au fost ulterior suspendate. Practica este de fapt condamnată public (de pe la jumătatea anilor '90) dar în realitate este ea tolerată.'

Argumentul în favoarea tolerării este legat de „respectarea diversităţii culturale" - diversitate concepută, ca în modelul standard de stat-naţiune, ca provenind din opţiunile membrilor stereotipici ai unei comunităţi culturale. Este şi cazul unei cereri din 1989 împotriva incriminării *i* ceea ce francezii numesc „excizie": „A solicita o sentinţă penală împotriva unui obicei precum este circumcizia, care nu ameninţă ordinea republicană şi care nu are de ce să nu fie atribuit sferei preferinţele private, ar demonstra o intoleranţă care ar putea crea mai multă drama umană decît se pretinde a se evita, semn al unei concepţii despre democraţie deosebit de îngustă."" Ca şi în cazul autosacrificării, este important să prezentăm o descriere corectă: clitoridectomia şi infibularea „pot fi comparate ... nu cu îndepărtarea prepuţului ci cu extirparea penisului" ; cum să ne mai închipuim că circumcizia, în această formă, poate fi tratată ca o problemă de opţiune personală? în orice caz, nu se poate vorbi despre o opţiune voluntară a fetiţelor, iar statul francez, trebuie să ne gîndim, le datorează protecţia legilor sale: unele dintre ele sînt cetăţeni, iar majoritatea vor fi mame de cetăţeni. Sînt, în orice caz. rezidenţi ai Franţei şi viitori participanţi la viaţa economică şi socială ; ţării; şi, deşi pot rămîne prizonieri ai vieţii din interiorul comunităţi imigranţilor, pot totodată să o şi părăsească (acesta este avantajul s trăieşti în Franţa). Referitor la indivizi de acest fel, tolerarea, cu siguranţă, n-ar trebui să se extindă la mutilarea rituală, după cum nu acoperă sinuciderea rituală. Diversitatea culturală dusă la extremă este

' Urmez relatarea lui Bronwyn Winler, ..Women. the Law, and Cultural Relativism in France: The Case ol'Exeision", *$ig*t&* 19 (vara 1994). 939-974.

: Citat în *ibicl.,* p.951. dintr-o petiţie întocmită de Martine Lefeuvre şi publicată în 1989 de către Mouvement Anti-Utilitariste dans Ies Sciences Sociales (MAUSS). Eu am revizuit traducerea.

[1] *Ibicl.,* p. 957.

protejată împotriva intervenţiilor doar atunci cînd graniţele sînt mult mai ferm trasate decît sînt sau pot fi vreodată trasate în statele-naţiune sau în locietăţile de imigranţi.'

în alte cazuri, în care valorile morale ale unei comunităţi mai mari -majoritatea naţională sau o coaliţie de minorităţi - nu sînt atît de direct contestate, scuza pentru diferenţa religioasă sau culturală (şi pentru „opţiunea privată") poate fi acceptată, diversitatea respectată, iar practicile de gen neobişnuite - tolerate. Este cazul minorităţilor de mici dimensiuni şi al celor sectare, cum sînt americanii amish sau hasidimii, cărora autorităţile de stat sînt dispuse uneori să le ofere (sau tribunalele să le medieze) diferite aranjamente de compromis - separarea pe sexe în autobuzele şcolare şi chiar în clase, de exemplu.

Dar astfel de concesii nu sînt oferite cu atîta uşurinţă grupurilor mai mari, mai puternice (şi mai ameninţătoare), nici chiar în cazuri minore -iar compromisurile acordate pot fi oricînd contestate de orice sectă sau membru al unui grup care-şi cere drepturile de cetăţean. Imaginaţi-vă că s-ar ajunge la o soluţie (necesară de altfel) care să permită fetelor musulmane din şcolile publice franceze să poarte pe cap basmalele lor tradiţionale."

Acesta ar fi un compromis faţă de normele statului-naţiune, compromis ce ar recunoaşte dreptul comunităţilor de imigranţi la o sferă publică multiculturală (modestă). Tradiţiile laice ale educaţiei franceze ar continua să predomine în calendarul şi programa şcolară. Imaginaţi-vă acum că un număr oarecare de fete musulmane ar pretinde că sînt obligate de familiile lor să poarte basmalele şi că reglementarea de

Trebuie să insist că argumentul meu nu are scopul de a cere incriminarea acestor practici drept criminale, ci doar de a cere o formă oarecare de intervenţie din partea statului pentru a le opri. Winter insistă mult pentru eforturi de a da altă formă proceselor de reproducţie culturală: educarea adulţilor, consultaţii medicale etc. *(ibicl.,* pp. 966-972). Pentru un alt studiu de caz al cărui autor ajunge la concluzii similare, vezi Raphael Cohen-Almagor, „Female Circumeision and Murder for Family Honour Among Minorities in Israel", în Kirsten H. Schulze, Martin Stokes şi Colm Campbell. *Naţionalism, Minorities aiul Diasporas: Identities and Righls in the Miclclle East* (Londra. I.B. Tauris, 1996), pp. 171-187. " Vezi argumentul inovator enunţai de Anna Elisabetta Galleoti în ..Citizenship and Equality: The Place for Toleration". în *Politicul Theorv* 21 (noiembrie 1993). 585-605. Am beneficiat de conversaţii directe cu dr. Galleoti despre problemele tolerării în Europa contemporană.

compromis înlesneşte această coerciţie. Compromisul ar trebui să fii renegoc.at. In statul-naţiune şi în societatea de imigranţi, deşi nu şi î„ imperiul multinaţional, dreptul de a fi protejat împotriva constrîngerilo, de acest fel (aşa cum, în mod mai clar, există protecţie împotriva constr.ngeri, mult mai aspre pentra clitondectomie) ar putea ave, prioritate asupra „valorilor familiei", religiei sau culturii minorităţii

Acestea sînt probleme de o sensibilitate extraordinară. Subordo narea feme.lor - manifestată prin izolare, acoperirea corpului sau mutilarea reală - nu are drept scop numai aplicarea drepturilor cir proprietate patr.arhală. Ea este importantă şi pentru continuitatea culturala şi religioasă, pentru care femeile sînt considerate a fi aoenţii cei mai de încredere. Din punct de vedere istoric, bărbaţii au intrat înviata publica mai largă a armatelor, a tribunalelor, a adunărilor şi a pieţelor- ei suit mereu agenţii potenţiali ai schimbării şi ai asimilării. întocmai după cum cultura naţională este păstrată mai bine în mediul rural decît în cel urban, tot astfel este păstrată mai bine în mediul privat decît în cel public - ceea ce înseamnă. în cazurile obişnuite, printre femei mai degrabă decîl printre bărbaţi. Tradiţia se transmite prin cîntecele de leagăn pe care le antă mamele, prin rugăciunile pe care ele le şoptesc, prin hainele pe carele fac, prin mîncărurile pe care le gătesc şi prin ritualurile şi obiceiurile domestice pe care le practică. Dacă femeile intră în sfera publică cum se va mai face această transmitere? Tocmai pentru că şcoala este primul punct de intrare în viaţa publică, probleme ca purtarea basmalei tradiţionale în şcolile publice sînt atît de pătimaş dezbătute.

Aceasta este forma pe care o ia discuţia cînd religia sau cultura tradiţională se întîlneşte cu statul-naţiune sau cu societatea de imigranţi. ..V-aţi angajat să toleraţi comunitatea noastră şi practicile sale^spun tradiţionaliştii. „Avînd în vedere acest angajament, nu ne puteţi refuza controlul asupra copiilor noştri (şi mai ales asupra fiicelor noastre) -dacă nu, înseamnă că nu ne toleraţi." Tolerarea implică dreptul la perpetuarea comunităţii. Dar acest drept, dacă el există, vine în conflict cu drepturile individuale ale cetăţenilor - care cîndva erau acordate doar bărbaţilor şi nu erau deci atît de periculoase, dar acum sînt extinse şi femeilor. Pare inevitabil ca drepturile individuale să cîştige, în ultimă instanţă, căci cetăţenia egală este normă de bază atît în statul-naţiune, cîl şi în societatea de imigranţi. Perpetuarea comunităţii va fi atunci mai

p

ulin sigură sau, cel puţin, va fi realizată prin procese ce vor produce fezultate mai puţin uniforme. Tradiţionaliştii vor trebui să înveţe o lolerare a lor - pentru versiuni diferite ale propriei culturi sau religii. Dar înainte ca această lecţie să fie învăţată, ne putem aştepta la o serie lungă de reacţii ..fundamentaliste" centrate, cel mai adesea, pe problema genului.

Confruntările pe tema avortului din Statele Unite, din zilele noastre, liigerează caracterul acestor politici reacţionare. Pentru fundamentalişti. problema morală este dacă societatea va tolera omorîrea fătului încă în pîntece. Dar problema politică, pentru ambele părţi, are un alt punct central: cine va controla terenurile reproducerii? Pîntecele este doar primul dintre ele; căminul şi şcoala urmează şi sînt deja în dispută, după cum am văzut. Ce diferenţe culturale vor mai fi de tolerat odată ce aceste dispute se vor rezolva (după cum. în cele din urmă, se va întîmpla) în favoarea autonomiei femeii şi a egalităţii genurilor? Dacă tradiţionaliştii au dreptate, nu va mai rămîne nimic. Dar este puţin probabil să aibă dreptate. Egalitatea genurilor va lua forme diferite în timpuri şi spaţii diferite şi chiar în acelaşi timp şi în acelaşi spaţiu, între diferite grupuri de oameni, iar unele dintre aceste forme se vor dovedi a corespunde unor diferenţe culturale. Se poate chiar întîmpla ca bărbaţii să joace un rol mai mare în susţinerea şi reproducerea culturilor cărora le acordă valoare.

- Religia

Majoritatea oamenilor din Statele Unite, şi în general din vest, cred că tolerarea religioasă este uşoară. Ei citesc despre războaiele religioase clin vecinătatea lor (din Irlanda şi din Bosnia) sau de departe (din Orientul Mijlociu sau din Asia de Sud-Est) fără să le poată înţelege. Religia din acele locuri este contaminată probabil cu etnicitate sau naţionalism, sau îmbracă forme extreme, fanatice şi deci (după cum înţelegem noi lucrurile) neobişnuite. Căci, nu am dovedit noi că libertatea cultului, asocierea voluntară şi neutralitatea politică lucrează împreună pentru a reduce riscurile diferenţelor religioase? Nu încurajează aceste principii ale pluralismului american îngăduinţa reciprocă şi nu duc ele la o coexistenţă fericită? Noi permitem indivizilor să creadă

ceea ce vor să creadă, să se adune liber cu cei de aceeaşi credinţă să meargă la biserica pe care o preferă - sau să nu creadă ceea ce nu vor să creadă, sa nu meargă la biserică etc. Ce-şi mai poate dori cineva? Nu este acesta modelul unui regim de tolerare?

Există, desigur, şi alte regimuri reale sau posibile: sistemul *millet* a fost organizat în mod specific pentru comunităţi religioase, iar cons caţ.ile întrunesc, în mod obişnuit, grupuri diferite din punct de vede religios sau etnic. Dar tolerarea credincioşilor individuali, cum a fost u, realizata pentru prima dată în Anglia secolului al XVII-lea şi apoi dusă peste Atlantic, este modelul dominant astăzi. De aceea, este necesar s analizam îndeaproape unele dintre complicaţiile sale. Doresc să iau î, consideraţie două probleme de importanţă istorică şi contemporană" ma intn, persistenţa la marginile statelor-naţiune moderne şi ale societăţilo de imigranţi a unor grupuri religioase care cer recunoaştere pentru grupu, însuşi şi nu pentru membrii săi individuali şi, în al doilea rînd, persistenţa unor solicitări de toleranţă şi intoleranţă „religioasă" care depăşesc problemele asocierii şi credinţei şi se extind la o mare varietate de alte practici sociale.

Una dintre cauzele pentru care tolerarea funcţionează atît de uşor în ţări ca Statele Unite este aceea că bisericile şi congregaţiile pe care indivizii le formează sînt foarte asemănătoare între ele, oricare ar 11 disputele lor teologice. în secolul al XVII-lea tolerarea a însemnat în primul rînd o acceptare reciprocă a protestanţilor. Iar în Statele Unite după efortul iniţial de a înfiinţa o „comunitate sfîntă" în Massachusetts regimul de tolerare în continuă extindere a început să facă grupurile pe care ie includea să semene tot mai mult cu cele protestante. Catolicii şi evreii americani au ajuns treptat să arate tot mai puţin ca evreii şi catolicii dm alte ţări: controlul comunităţii a slăbit, clericii vorbeau cu mai puţină autoritate, indivizii şi-au exprimat independenta religioasă s-au îndepărtat de comunitate şi au contractat căsătorii mixte. Tendinţele de scindare bine cunoscute încă din primele zile ale Reformei au devenii o caracteristică generală a vieţii religioase americane.

so-i

Tolerarea a îngăduit diferenţa, dar a şi promovat printre

să

diferitele grupuri o acceptare a modelului protestant care a făcut coexistenta mai uşoară decît ar fi putut fi în

or

alte condiţii.

Totuşi unele grupuri s-au opus - sectele protestante hotărîte să evite disidenţele, precum şi facţiunile „ortodoxe" din cadrul comunităţilor religioase tradiţionale. Voi continua să mă refer la exemplele menţionate anterior: amishii şi hasidimii americani. Regimul de tolerare i-a acceptat şi pe aceştia, deşi doar marginalizaţi. Le-a permis izolarea şi a făcut un

fpompromis cu ei privind problema critică a şcolarizării publice. Amishilor, de exemplu, li s-a permis mult timp să-şi educe copiii acasă; cînd li s-a cerut, în cele din urmă, mai întîi de către statul Pennsylvania şi apoi de către Curtea Supremă (cu referire la un caz din Wisconsin), să-şi trimită copiii la şcolile publice, li s-a permis să-i retragă la o vîrstă mai mică decît cea stipulată în lege.[1] în principiu, ceea ce a fost tolerat nu era decît o serie de opţiuni individuale, făcute în generaţii succesive, de a se alătura congregaţiilor amishe şi de a se ruga în manieră amishă. In practică, obiectul real al tolerării l-au constituit comunitatea amishă în întregul său şi controlul coercitiv al acesteia asupra propriilor copii (care a fost doar parţial atenuat prin şcolarizarea publică). De dragul acestui tip de tolerare se permite copiilor amishi să primească o educaţie mai redusă în probleme cetăţeneşti decît este impusă copiilor americani în general. Această înţelegere este parţial justificată de marginalitatea amishilor şi parţial de acceptarea de către ei a acestei marginalităţii: angajamentul lor profund de a nu trăi nicăieri altundeva decît la marginile societăţii americane şi de a nu căuta nici o altă influenţă în afara lor. Alte secte religioase marginale similare au menţinut un control asemănător asupra

I copiilor lor, în mare parte necontestat de către statul liberal.

Cea mai interesantă caracteristică a tolerării americane timpurii a fost scutirea de serviciul militar a unor secte protestante bine cunoscute pentru convingerile lor pacifiste." Astăzi refuzul din motive de conştiinţă constituie un drept individual, deşi semnul conştiinţei pe care autorităţile politice sînt cel mai dispuse să-l recunoască este apartenenţa la sectele

Pentru un argument puternic (eare mie mi se pare prea puternic) împotriva acestei reglementări de compromis, vezi Ian Shapiro. *Democmcy's Place* (Ithaca. N.Y., Corneli University Press. 1996) cap.6: „Democratic Autonomy and Religious Freedom: A Critique of *Wisconsin v. Roder*" (scris împreună cu Richard Arneson): vezi şi Amy Gutmann, „Civil Education and Social Diversity", *Ethics* 105 (aprilie 1995), 557-579. [2] Vezi culegerea de texte, discursuri şi broşuri în Lillian Schlissel (ed.), *Conscience in America* (New York. E.P. Dutton, 1968).

respective. La origine totuşi, refuzul de a face armata a fost de fapt un drept al grupului. într-adevăr, opţiunile de conştiinţă privind o gamă largă de probleme sociale - refuzul de a depune jurămînt, de a face parte din jurii, refuzul învăţămîntului public, al taxelor, preferinţa pentru căsătorii poligame, pentru sacrificări de animale, folosirea rituală a drogurilor etc. - obţin legitimitatea pe care o au. chiar şi astăzi, pentru că sînt practici religioase, caracteristici ale unui mod de viaţă colectiv. Aceste practici nu ar avea nici o legitimitate dacă ar fi efectuate pe bază pur individuală, chiar dacă indivizii ar insista că perceperea a ceea ce ei trebuie să facă, sau să nu facă, ar fi cunoaştere-comună (con-ştiinţă) împărtăşită de fiecare dintre ei cu Divinitatea sa.

Practicile şi interdicţiile religioase ale minorităţii, în afară de asociere şi rugăciune, sînt sau nu tolerate în funcţie de vizibilitatea sau notorietatea lor, precum şi de gradul de ofensă pe care îl provoacă majorităţii. O mare varietate de îngăduinţe practice sînt acordate atît în statele-naţiune cît şi în societăţile de imigranţi. Bărbaţi şi femei care spun autorităţilor că religia lor le cere să facă una şi alta ar putea foarte bine să primească aprobare pentru acestea, chiar dacă nu mai este nimeni altcineva ca ei, şi mai ales dacă le fac în linişte. Şi acei lideri care raportează autorităţilor statului că puterea lor coercitivă este necesară pentru supravieţuirea comunităţii pot foarte bine să primească aprobare să-şi exercite acea putere, dacă se supun cîtorva restricţii liberale. Dar presiunea este constantă, chiar dacă numai intermitentă. în direcţia modelului individualist: comunitatea concepută ca o adunare liberă -intrarea şi ieşirea este liberă, cu pretenţii şi capacitate reduse de a modela viaţa de fiecare zi a participanţilor.

In acelaşi timp. acest tip de regim de tolerare este supus astăzi, în Statele Unite, unor presiuni din partea grupurilor majorităţii creştine, care nu sînt nemulţumite de libertatea de asociere sau de libertatea cultelor, dar care se tem să nu piardă controlul social. Ele sînt dispuse să tolereze religiile minorităţilor (sînt deci apărători ai libertăţii religioase), dar nu tolerează deloc libertatea personală în afara caselor de rugăciuni. Dacă scopul comunităţilor sectare este de a controla comportamentul propriilor lor oameni, membrii cei mai extremişti ai majorităţilor religioase doresc să controleze comportamentul tuturor - în numele un presupuse tradiţii comune (iudeo-creştine, să zicem), ai „valorii

familiei" sau al propriilor lor certitudini despre ce este corect sau greşit. Acesta este. desigur, un exemplu de intoleranţă religioasă. Este totuşi un semn de succes parţial al regimului de tolerare, că antagonismul nu este îndreptat împotriva anumitor religii minoritare, ci mai degrabă împotriva ambianţei de libertate pe care o creează regimul în întregul său.

Fără îndoială că tolerarea înfloreşte în această ambianţă - şi atinge chiar forma pe care am descris-o ca fiind cea mai intensă - dar tolerarea religioasă, cel puţin, nu depinde de aceasta. Importantele restricţii asupra libertăţii personale, cum ar fi interzicerea avorturilor, cenzurarea cărţilor şi a revistelor (sau a textelor în spaţiul cibernetic), discriminarea împotriva homosexualilor, excluderea femeilor din anumite ocupaţii etc, chiar dacă sînt rezultate ale intoleranţei religioase, sînt total compatibile cu tolerarea religioasă - adică, cu existenţa mai multor biserici şi congregaţii diferite ai căror membri se roagă liber în mai multe feluri diferite. Contradicţia nu este între tolerare şi restricţie; ea se află înrădăcinată în însăşi ideea de tolerare religioasă, pentru că, de fapt, toate religiile tolerate au tendinţa să restrîngă libertatea individuală, ceea ce, pentru liberali cel puţin, este fundamental. Majoritatea religiilor sînt organizate pentru a controla comportamentul oamenilor. Cînd le cerem să renunţe la ucest scop sau să renunţe la mijloacele de realizare ale acestuia, le cerem o transformare al cărei produs final nu-l putem încă descrie.

Desigur, comunităţi în totalitate libere din punct de vedere religios există deja. dar ele nu par satisfăcătoare tuturor credincioşilor, nici măcar linei majorităţi. Aceasta este cauza recurenţei religiozităţii sectare şi cultice precum şi a teologiilor fundamental iste, care contestă regimul de tolerare predominant. Să presupunem că sînt depăşite contestaţiile (aceeaşi presupunere am făcut-o şi în secţiunile anterioare); ce urmează apoi? Care va fi puterea de rezistenţă şi forţa organizaţională a unei credinţe pur voluntare?

- **Educaţia**

Şcolile au tot apărut în acest eseu - în mod deosebit în discuţia pe tema genului şi a reproducerii culturale. Dar există o întrebare importantă pe care trebuie să o abordez aici (şi din nou în secţiunea privind religia

civilă) şi care se referă la perpetuarea regimului de tolerare însuşi. Nu trebuie regimul să-i înveţe pe toţi copiii, oricărui grup ar aparţine, valoarea propriilor sale reglementări constituţionale şi virtuţile fondatorilor săi, ale eroilor şi ale liderilor săi actuali? Şi nu va interfera sau cel puţin nu va concura această învăţătură, care are un caracter mai mult sau mai puţin unitar, cu socializarea copiilor în diferitele comunităţi culturale? Răspunsul este, desigur, afirmativ în ambele cazuri. Toate regimurile interne trebuie să predea în şcoli valorile şi virtuţile proprii, iar această predare este, desigur, într-o concurenţă cu tot ceea ce sînt învăţaţi copiii de către părinţii lor sau în propriile lor comunităţi. Dar competiţia poate fi o lecţie utilă despre dificultăţile tolerării reciproce. Invăţămîntul de stat trebuie să tolereze, să spunem, instruirea religioasă în afara şcolilor sale, iar profesorii de religie trebuie să tolereze instruirea organizată de stat în probleme de drepturi cetăţeneşti, istorie politică, ştiinţe naturale şi alte obiecte laice. Copiii vor învăţa, probabil, ceva despre modul cum funcţionează tolerarea în practică şi - atunci cînd creaţioniştii contestă învăţăturile biologiei, de exemplu - ceva despre inevitabilele ei tensiuni.

Imperiile multinaţionale solicită cel mai puţin procesul educaţional. Istoria lor politică, care constă mai mult din războaie şi cuceriri, nu prea poate să inspire sentimente de loialitate la popoarele cucerite, aşa că e mai bine să fie omisă din programa şcolară (ea apare cu siguranţă în povestirile comunităţilor, despre eroism şi înfrîngere). Cel mai adesea este predată loialitatea faţă de împărat, înfăţişat ca împărat al tuturor popoarelor sale. împăratul, mai mult decît imperiul, este în centrul educaţiei oficiale, căci imperiul are adesea un caracter clar naţional. în timp ce liderii individuali pot cel puţin să se ridice deasupra originii lor naţionale. Este adevărat că uneori ei îşi doresc o transcendenţă radicală, o zeificare, ceea ce îi eliberează de orice identitate particulară. Dar este totuşi un exemplu de intoleranţă religioasă ca împăratul zeificat să ceară să fie venerat, idolatrizat de către supuşii săi - ca acei conducători romani care au încercat să-şi aducă statuile în templul din Ierusalim. Şcoala este un loc mai bun de cunoaştere a imaginii imperiale, care poate privi de sus cu blîndeţe asupra copiilor care studiază orice, în orice limbă, sub patronajul oricărei autorităţi locale sau comunale.

Consociaţiile pot şi ele preda o programă minimalistă, una care este centrată pe o istorie adesea „însănătoşită" a coexistenţei şi cooperării în comunitate şi pe instituţiile prin care acestea se realizează. Cu cît a durat mai mult coexistenţa, cu atît este mai probabil ca identitatea politică comună să fi dobîndit un conţinut cultural propriu - aşa cum s-a întîmplat cu identitatea elveţiană - şi să fi devenit total competitivă cu identităţile diferitelor comunităţi. Totuşi, ceea ce se predă, în principiu cel puţin, este o istorie politică în care aceste comunităţi au un loc recunoscut şi egal.

Desigur, situaţia este foarte diferită în statele-naţiune cu minorităţi naţionale în care o comunitate este privilegiată faţă de toate celelalte. Acest tip de regim este mult mai centralizat decît imperiile şi consociaţiile şi astfel are o mai mare nevoie (mai ales dacă este organizat democratic) de cetăţeni - bărbaţi şi femei loiali, devotaţi, competenţi şi familiarizaţi cu stilul naţiunii dominante. Şcolile de stat îşi vor propune să formeze astfel de cetăţeni. Astfel, arabii din Franţa, de exemplu, vor fi învăţaţi să fie loiali statului francez, devotaţi politicii franceze, competenţi în practicile şi modalităţile expresive ale culturii politice franceze şi cunoscători ai istoriei politice şi ai structurilor instituţionale franceze. în mare, părinţii şi copiii arabi se pare că acceptă aceste obiective educaţionale; ei au căutat să-şi afirme, după cum am văzut, apartenenţa lor arabă şi musulmană doar prin simbolismul vestimentar, nu prin modificarea programei şcolare. Sînt, sau par a fi, mulţumiţi să-şi susţină cultura proprie în şcoli particulare, în cadrul religios sau acasă. Dar cetăţenia franceză este o problemă importantă, cu o rezonanţă ce depăşeşte sfera politică. Puterea sa de integrare şi asimilare a fost demonstrată în timp şi ar putea părea multor părinţi, dacă nu copiilor, ca o ameninţare culturală. Cu cît mai multe ţări ca Franţa devin (asemănătoare) societăţi de imigranţi, cu atît această ameninţare va întîmpina mai multă opoziţie.

Ce formă poate lua această opoziţie se poate vedea din disputele asupra programei analitice într-o societate de imigranţi ca Statele Unite. Aici copiii sînt învăţaţi că ei sînt cetăţeni individuali ai unei societăţi pluraliste şi tolerante - în care ceea ce este tolerat este propria lor alegere privind identitatea şi apartenenţa culturală. Desigur, majoritatea dintre ei sînt deja identificaţi din cauza „alegerilor" părinţilor lor sau, ca în cazul

identităţilor rasiale, din cauza localizării lor într-un anume sistem social de diferenţiere. Dar ei au dreptul, ca americani, să aibă şi alte opţiuni şi li se cere să tolereze identităţile existente, precum şi opţiunile viitoare ale semenilor lor. Această libertate şi această tolerare constituie ceea ce se poate numi liberalismul american.

Şcolile îi învaţă pe copiii din toate grupurile etnice, religioase şi rasiale americane să fie liberali în acest sens şi astfel să fie americani -într-un mod asemănător celui în care copiii din şcolile franceze sînt învăţaţi să fie republicani şi deci francezi. Dar liberalismul american este neutru din punct de vedere cultural într-un mod în care republicanismul francez nu poate fi. Această diferenţă pare să corespundă celor două doctrine politice: republicanismul, după cum a susţinut Rousseau, necesită o puternică bază culturală pentru a menţine nivelul înalt de participare a cetăţenilor; liberalismul, care este mai puţin solicitant, lasă mai mult loc vieţii private şi diversităţii culturale. Aceste diferenţe pot fi însă uşor exagerate.' Liberalismul este şi o cultură politică substanţială care-şi are originea, cel puţin, în istoria protestantă şi engleză. Recunoaşterea faptului că şcolile americane reflectă de fapt această istorie şi că nu prea pot fi neutre în această privinţă a făcut să apară unele grupuri neprotestante şi neenglezeşti care să ceară o educaţie multiculturală - nu neapărat excluderea naraţiunii liberale din programa şcolară, ci adăugarea altora.

Se spune mereu şi pe drept cuvînt că punctul de vedere multicultu-ralist este de a preda elevilor despre cultura tuturor, de a aduce pluralismul societăţii de imigranţi în sălile de clasă. Pe cînd prima versiune a neutralităţii, care era concepută, sau greşit concepută, ca sustragere culturală, avea drept scop să-i facă, pe toţi copiii, pur şi simplu americani (cît mai asemănători protestanţilor englezi), multiculturaiismul are drept scop să-i recunoască drept americanii juxtapuşi ce sînt şi să-i facă să înţeleagă şi să-şi admire propria diversitate. Nu există nici un motiv să credem că această înţelegere şi admiraţie se află în contradicţie cu cerinţele cetăţeniei liberale - deşi este important să accentuăm din nou că cetăţenia liberală este mai relaxată decît cea a unui stat-naţiune republican.

Dar multiculturaiismul este uneori şi un program mai deosebit, unul care are drept scop folosirea şcolilor de stat pentru a întări identităţi ameninţate sau devalorizate. Problema nu este să-i înveţi pe alţi copii ce înseamnă să fii diferit într-un anume fel, ci să-i înveţi pe copiii care ar trebui să fie diferiţi cum să fie diferiţi în mod corect. Aşa că programul este neliberal, cel puţin în sensul că întăreşte identităţi stabile sau presupuse şi nu are de-a face cu reciprocitatea sau opţiunile individuale. Implică probabil şi anumite forme de separare educaţională, ca în teoria şi practica afrocentrismului, care este o modalitate de a le oferi copiilor negri din şcolile de stat ceea ce biserica le oferă copiilor catolici din şcolile private. Acum pluralismul există doar în sistemul luat ca un tot, nu în viaţa oricărui copil, iar statul trebuie să intervină pentru a obliga diferitele şcoli să predea, pe lîngă ceea ce predau, şi valorile liberalismului american. Exemplul catolic sugerează că o societate de imigranţi poate să se împace cu aceste reglementări, cel puţin atîta timp cît copiii de

[1] Pentru o relatare substanţială şi convingătoare a cerinţelor educaţionale ale democraţiei liberale, vezi Amy Gutinann, *Democratic Eclncalion* (Princeton, N.J., Princeton Uni versity Press, 1987).

şcoală sînt amestecaţi în sălile de clasă. Dacă politica liberală poate ti susţinută în cazul în care toţi copiii ar primi o oarecare variantă („propria'" lor variantă), în genul unei educaţii parohiale catolice sau afrocentriste, este greu de crezut. Succesul ar depinde atunci de efectele educaţiei în afara şcolii: experienţa de fiecare zi a comunicării în masă. munca şi activitatea politică.

▪ Religia civilă

Gîndiţi-vă la ceea ce se învaţă în şcolile de stat despre valorile şi virtuţile statului însuşi ca revelaţie seculară a „religiei civile" (termenul este al lui Rousseau).[1] Cu excepţia cazului împăraţilor zeificaţi, această revelaţie este religioasă mai mult prin analogie, dar analogia merită urmată. Aşa cum o arată foarte clar exemplul şcolii, este vorba despre o „religie" care nu poate fi separată de stat: este crezul adevărat al statului, crucial pentru perpetuarea şi stabilitatea sa în timp. Religia civilă constă

Contractul social. Cartea 4, cap. 8; aplicarea acestui termen la practicile religiei civile contemporane este opera lui Robert Bellah, vezi *The Broken Covenant: American Civi Relij>ion in Time of Trial* (New York, Seabury. 1975).

din setul complet al doctrinelor politice, al naraţiunilor istorice, al personalităţilor exemplare, al ocaziilor festive şi al ritualurilor memoriale prin care statul se fixează în minţile membrilor săi, în mod deosebit ale celor mai tineri sau mai noi. Cum poate exista mai mult decît un singur astfel de set pentru fiecare stat? Cu siguranţă că religiile civile se pot tolera una pe alta într-o societate internaţională, dar nu şi într-un regim intern unic.

De fapt, adesea religia civilă favorizează intoleranţa în societatea internaţională, prin încurajarea mîndriei locale cu privire la viaţa dintr-o anumită parte a frontierei şi suspiciunea sau anxietatea privind viaţa de cealaltă parte. Efectele sale interne, prin contrast, pot fi benigne, deoarece oferă fiecăruia (din această parte a frontierei) o identitate de bază comună şi astfel face diferenţierea ulterioară mai puţin ameninţătoare. Desigur că religia civilă, ca şi învăţămîntul de stat, intră uneori în competiţie cu calitatea de membru al unui grup: este cazul republicanilor şi catolicilor francezi în secolul al XlX-lea sau al republicanilor şi musulmanilor de astăzi. Dar cum de obicei religiile de stat nu au nici o teologie, ele pot fi îngăduitoare faţă de diferenţe, chiar, sau în mod special, faţă de cele religioase. Cu toate conflictele istorice specifice anilor revoluţionari, nu există deci nici un un motiv pentru care un credincios catolic să nu poată fi şi un republican devotat.

Tolerarea va funcţiona probabil mai bine atunci cînd religia civilă seamănă cel mai puţin cu o ... religie. Dacă Robespierre, de exemplu, ar fi reuşit să impună politicii republicane un deism foarte elaborat, el ar fi putut să creeze o barieră permanentă între republicani şi catolici (şi musulmani, şi evrei). Dar nereuşita lui este emblematică; crezurile politice preiau pe riscul lor bagajele credinţei religioase, în sensul propriu al termenului. S-ar putea spune acelaşi lucru şi despre bagajul credinţei antireligioase autentice. Ateismul militant a făcut regimurile comuniste din Europa de Est tot atît de intolerante cum le-ar fi făcut oricare altă ortodoxie - şi, ca urmare, slabe politic: nu au fost în stare să încorporeze pe foarte mulţi dintre propriii lor cetăţenii. Majoritatea religiilor civile, cu înţelepciune, se mulţumesc cu o religiozitate vagă, neelaborată, flexibilă, una care este mai mult o chestiune de poveşti şi sărbători decît de credinţe ferme şi precise.

Desigur, se poate ca tocmai faţă de această flexibilitate grupurile religioase mai stricte să obiecteze, temîndu-se că-i vor face pe copiii lor

eranţi faţă de erorile religioase sau necredinţa seculară. Este greu de ştiut cum să răspunzi la anxietăţi de acest fel; se poate spera ele să fie îndreptăţite şi ca şcolile publice şi poveştile şi sărbătorile religiei civile Să aibă exact efectele de care se tem părinţii ce aderă la regulile mai stricte. Părinţii au libertatea să-şi retragă copiii din şcolile publice şi să evite religia civilă printr-o formă oarecare de izolare sectară. Dar nu are sens să susţinem că respectul pentru diversitate împiedică o societate de imigranţi ca Statele Unite să predea în şcoli respectul pentru diversitate. A spune poveşti despre istoria diversităţii şi a sărbători marile ei evenimente este, desigur, o formă legitimă a acestei educaţii liberale.'

în statele-naţiune, poveştile şi sărbătorile vor fi de un tip diferit: ele vor fi produse de către naţiunea majoritară şi vor preamări valorile şi experienţele istorice ale acesteia. In felul acesta, religia civilă face posibile mai multe diferenţieri în cadrul majorităţii - pe linie religioasă, regională şi de clasă - dar nu oferă nici o punte de legătură spre grupurile minoritare. In schimb, stabileşte standardul pentru asimilarea individului: sugerează, de exemplu, că pentru a deveni francez trebuie să fii în stare să-ţi imaginezi că strămoşii tăi au asaltat Bastilia sau, cel puţin, că ar fi tăcut acest lucru dacă ar fi fost în Paris în acel timp. Dar o minoritate naţională cu o religie civilă proprie poate fi totuşi tolerată, atîta timp cît îşi celebrează ceremoniile în particular, iar membrii săi pot deveni cetăţeni, pot învăţa aspectele culturii politice franceze, fără să facă vreo incursiune imaginară în calitatea de francez.

Identitatea comună cultivată de către religia civilă este deosebit de importantă în societăţile de imigranţi în care identităţile sînt, altfel, atît de diverse. în imperiile multinaţionale identităţile sînt şi mai diverse, dar

' Pentru un punct de vedere diferit asupra obiecţiilor Fundamentaliste privind educaţia liberală, vezi Nomi Maya Stolzcnberg. ..«He Drevv a Circle That Shut Me Out»: Assimilation. Indoctrination, and the Paradox of Liberal Education", *Harvanl Law Review* 106 (1993). 581-667. Paradoxul este destul de real şi totuşi probabil că părinţii, despre care scrie Stolzenberg cu atîta înţelegere, creştini fundamentalişti, exagerează efectele şcolilor publice asupra copiilor lor. Obiecţii de conştiinţă ale unor astfel de părinţi şi ale copiilor lor ar putea fi totuşi admise într-o societate liberală: vezi recenzia lui Sanford Levinson la cartea lui Stephen Carter *Culturi of Disbelief,* în *Michigan Luw Review*[1]*)!.* nr.6 (mai 1994), 1873-1892.

acolo, în afară de personalitatea unificatoare a împăratului şi do supunerea obişnuită pe care acesta o pretinde, simbolurile comune sînl mai puţin importante. Societăţile de imigranţi contemporane sînt şi state democratice, ele depinzînd, în ce priveşte sănătatea lor politică, cel puţin într-o măsură oarecare, de angajamentul şi activismul cetăţenilor lor. Dai pentru ca religia civilă locală să întărească aceste calităţi şi să le celebreze, ea trebuie să accepte nu numai alte religii, dar şi alte religii civile Protagoniştii săi cei mai entuziaşti vor dori, desigur, să le înlocuiască pe celelalte: acesta a fost de exemplu, scopul campaniei de americanizare de la începutul secolului al XX-lea. Şi poate, într-adevăr, acesta va fi efectul pe termen lung ai experienţei americane. Poate că fiecare societate de imigranţi este un stat-naţiune în formare, iar religia civilă este unul dintre instrumentele acestei transformări. O campanie în numele său este totuşi un act de intoleranţă, un act care poate provoca rezistenţă şi care poate multiplica diviziunile între (şi în interiorul) diferitelor grupuri.

In orice caz, se pare că o religie civilă ca americanismul se împac;! foarte bine cu ceea ce am putea numi practici alternative în planul religiei civile printre propriii săi membrii. Poveştile şi festivităţile care au loc, să zicem, de Ziua Recunoştinţei, de Ziua Eroilor şi de 4 Iulie pot coexista în viaţa obişnuită a americanilor-irlandezi, a afro-americanilor sau a ameri-canilor-evrei cu poveşti şi festivităţi foarte diferite. Aici diferenţa nu înseamnă contradicţie. Credinţele ajung în opoziţie mult mai repede decîl poveştile, iar o sărbătoare nu neagă, nu anulează şi nu respinge o alta. Este mai uşor să urmărim sărbătorile particulare ale comunităţilor sau familiilor concetăţenilor noştri dacă ştim că ei vor sărbători şi alături de noi, în public, cu alte ocazii. Aşadar, religia civilă facilitează tolerarea diferenţelor parţiale - sau ne încurajează să considerăm diferenţele ca fiind doar parţiale. Sîntem americani, dar sîntem şi altceva şi sîntem în siguranţă în această calitate de altceva, în măsura în care sîntem americani.

Fără îndoială că există, sau ar putea exista, religii civile minoritare, elaborate ideologic sau tehnic, care contrazic valorile americane, dai acestea nu au fost foarte evidente în viaţa publică americană. De

menea, nu este greu să ne imaginăm un americanism mai intolerant, unul, de exemplu, definit în termeni creştini, unul legat exclusiv, chiar rusial, de originile sale europene sau care să aibă un conţinut politic rcstrîns. Americanisme de acest fel au existat în trecut (de unde noţiunea de „activităţi neamericane" folosită de dreapta anticomunistă în anii '30) fi continuă să existe, dar nici unul nu constituie versiunea dominantă în momentul de faţă. Societatea americană este o colecţie de indivizi cu identităţi multiple, parţiale, nu numai în principiu dar şi în realitate. Religiile au implicat, desigur, negări ale acestei realităţi, iar religiile civile pot încerca o negare similară. S-ar putea chiar să fie adevărat că modelul diferenţei din Statele Unite şi din alte societăţi ale imigranţilor este instabil şi nepermanent. Chiar şi aşa. *Kulturkampf* împotriva diferenţelor nu este cel mai bun răspuns la această situaţie. Religia civilă hoaţe să reuşească mai degrabă prin acceptarea decît prin respingerea identităţilor multiple ale bărbaţilor şi ale femeilor pe care doreşte să-i angreneze. Obiectivul său este, de fapt, nu o convertire pe scară largă, ci doar o socializare politică.

- Tolerarea intolerantului

Ar trebui să-l tolerăm pe cel intolerant? Această întrebare este adesea prezentată ca problema centrală şi cea mai dificilă a teoriei tolerării. Dar nu poate fi corect, căci majoritatea grupurilor care sînt tolerate în toate cele patru tipuri de regimuri interne sînt de fapt intolerante. Există „alţii" despre care ei nu sînt nici entuziaşti şi nici Curioşi, ale căror drepturi ei nu le recunosc - faţă de a căror existenţă ei nu sînt nici indiferenţi nici resemnaţi. In imperiile multiculturale, diferitele „naţiuni" sînt probabil resemnate temporar; se complac să
existe sub domnia imperială. Dar dacă ar trebui să se conducă ele *ele, nu ar avea nici un motiv de resemnare, iar unele ar încerca, cu siguranţă, să pună capăt într-un fel sau altul vechii coexistenţe. Acesta ar putea fi un bun motiv pentru a li se refuza puterea politică, dar nu este

cîtuşi de puţin un motiv de a li se refuza tolerarea în imperiu. Cazul est! similar în consociaţii, unde întreaga problemă a reglementărilor constitn ţionale este de a restrînge posibila intoleranţă a comunităţilor asociate.

In mod similar, minorităţile din statele-naţiune şi din societăţile de imigranţi sînt şi trebuie să fie tolerate, chiar dacă se ştie că conaţionalii sau coreligionarii lor la putere în alte ţări sînt intoleranţi în mod sălbatic Aceleaşi minorităţi nu pot practica intoleranţa aici (în Franţa, să spunem, sau în America), adică nu pot să-şi hărţuiască vecinii sau să-i persecute ori să-i reprime pe indivizii eretici sau devianţi din mijlocul lor. Dar ei sînt liberi să-i excomunice şi să-i ostracizeze pe devianţi şi pe eretici şl sînt la fel de liberi să creadă şi să spună că astfel de oameni vor li damnaţi pe vecie şi că nu vor avea un Ioc în lumea de apoi - sau cj oricare grup dintre concetăţenii lor trăiesc o viaţă pe care Dumnezeu a respinge sau care este total incompatibilă cu prosperitatea umană, într-adevăr, multe dintre sectele protestante, pentru care a fost organiz;il la început regimul modern de tolerare, şi care l-au făcut să funcţioneze, au crezut şi au spus astfel de lucruri.

Motivul separării bisericii de stat în regimurile moderne este acel;i de a nu da putere politică nici unei autorităţi religioase, şi se bazează pe realitatea obiectivă că toate sînt, cel puţin potenţial, intolerante. Dacă această negare este eficientă, s-ar putea ca religiile să înveţe tolerarea; mai degrabă însă vor învăţa să trăiască de parcă ar avea această virtute. în mod evident, mult mai mulţi credincioşi obişnuiţi au această virtute, mai ales în societăţile de imigranţi unde sînt foarte frecvente întîlnirile zilnice cu „ceilalţi", atît din interior cît şi din exterior. Dar şi aceşti oameni au nevoie de separare, iar ei doresc să susţină această separare, în mod politic, ca pe o cale de a se proteja pe ei şi pe toţi ceilalţi împotrivii fanatismului posibil al coreligionarilor lor. Aceeaşi posibilitate de fanatism există şi printre activiştii şi militanţii etniilor (în societăţile de imigranţi), aşa că şi etnicitatea trebuie separată de stat, din exact aceleaşi motive.

Democraţia mai necesită încă o separare, una care nu este bine înţeleasă: aceea a politicii însăşi faţă de stat. Partidele politice se luptă

pentru putere şi pentru aplicarea unui program care este constituit, să spunem, după o ideologie. Dar partidul învingător, chiar dacă-şi transformă ideologia într-un set de legi, nu o poate transforma în crezul oficial al religiei civile, nu poate transforma ziua ascensiunii sale la putere în sărbătoare naţională, nu poate insista ca istoria partidului să fie obiect de studiu obligatoriu în şcolile publice sau să folosească puterea ele stat pentru a interzice publicaţiile sau adunările altor partide. Aceste lucruri se întîmplă în regimurile totalitare şi este exact cazul cînd prin politică se instituie o singură biserică monolitică. Religiile care speră să ■devină oficiale şi partidele care visează la controlul total pot fi tolerate ■ atît în statele-naţiune liberal democratice, cît şi în societăţile de imigranţi -şi de obicei sînt tolerate. Dar (după cum am sugerat la începutul acestui ■**eseu)** ele pot fi împiedicate să ia puterea în stat şi chiar să participe la competiţia pentru aceasta.[2] Separare înseamnă în cazul lor o restrîngere la societatea civilă: pot să predice, să scrie şi să se întîlnească; li se permite doar o existenţă sectară.

[1] Proclamarea Zilei Muncii ca o sărbătoare publică în Statele Unite ne oferă un exemplu interesant de ce se poate şi nu se poate (sau ar trebui sau nu) să fie făcut. 1 Mai a fost sărbătoarea mişcării muncitoreşti şi a diferitelor partide şi secte asociate acestei mişcări: avea un înţeles politic specific şi restrictiv care probabil o tăcea nepotrivită pentru a ti respectată pe plan naţional. Noua denumire şi dată a sărbătorii a deschis calea pentru o sărbătorire nespecifică şi neideologică, nu atît a mişcării muncitoreşti cît a bărbaţilor şi a femeilor în sine.

[2] Cf. argumentul lui Herbert Marcuse pentru limite mult mai radicale: „retragerea tolerării înaintea faptei. în momentul comunicării prin cuvinte, tipar şi imagine'" (..Repressive Tolerancc". în Robert Paul Wolff. Barrington Moore. Jr. şi Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerancc* [Boston. Beacon. 1965]. p. 109). Argumentul lui Marcuse derivă dintr-o încredere extraordinară în propria sa putere de a recunoaşte ..forţele emancipării" şi de a refuza tolerarea doar duşmanilor acestora.

CAPITOLUL 5 Tolerarea modernă şi postmodernă

- Proiecte moderne

Am explorat unele dintre limitele tolerării, dar nu am discutat încă tipuri de regimuri ale intoleranţei, aşa cum sînt cu adevărat multe imperii, state-naţiune şi societăţi de imigranţi. In aceste regimuri, tolerarea diferenţelor este înlocuită cu o cursă pentru unitate şi singularitate. Centrul imperial tinde să creeze ceva asemănător mai mult cu statul-naţiune: acesta a fost scopul campaniilor de „rusificare" ale ţarilor din secolul al XlX-lea. Ori statul-naţiune intensifică presiunile asupra minorităţilor şi asupra imigranţilor: lăsaţi-vă asimilaţi sau plecaţi! Ori societatea de imigranţi îşi încinge „creuzetul", urmărind să sudeze o naţionalitate nouă (de obicei după modelul unui grup de colonişti sau imigranţi mai vechi). „Americanizarea" din Statele Unite de la începutul secolului al XX-lea este exemplul pe care l-am folosit pentru acest al doilea proiect, care este de fapt o încercare de a aduce imigranţi fără a încorpora diferenţele.

Eforturile de acest fel reuşesc uneori să şteargă diferenţele culturale şi religioase, dar uneori, cînd nu ajung să ia forma unor persecuţii profunde, au ca efect accentuarea diferenţelor, li izolează pe membrii grupurilor minoritare, îi discriminează negativ din cauza apartenenţei lor la grup, îi obligă să depindă unul de altul, consolidează solidarităţi profunde. Şi totuşi, nici liderii unor astfel de grupuri minoritare, nici embrii lor cei mai devotaţi nu ar alege un regim al intoleranţei.[1] Dacă or avea ocazia, ei vor alege o formă sau alta de tolerare individuală sau olectivă: asimilarea fiecăruia, unul cîte unul, în rîndul cetăţenilor sau ecunoaşterea grupului lor în societatea internă sau internaţională, cu un arecare grad de autoguvernare - autonomie regională sau funcţională, consociaţie sau statut de stat suveran.

Am putea considera aceste două forme de tolerare - asimilarea ndividuală şi recunoaşterea grupului - drept proiecte centrale ale oliticii democratice moderne. Acestea sînt concepute în termeni ce se ci ud reciproc: fie indivizii, fie grupurile vor fi eliberate de persecuţie şi nonimat, iar indivizii vor fi eliberaţi doar în măsura în care îşi bandonează grupurile. Am citat deja poziţia lui Sartre cu privire la ceasta a doua situaţie, care-şi are originea în Revoluţia Franceză. Revo-uţionarii au avut drept scop să-1 elibereze pe individ din vechile comunităţi corporatiste şi să-l includă - pe el (mai tîrziu şi pe ea) - într-un cerc de drepturi. Apoi, au urmărit să-i înveţe pe aceşti bărbaţi şi femei purtători de drepturi că, în calitatea lor de cetăţeni, au şi obligaţii. între individ şi regimul politic, republica cetăţenilor francezi, exista (în mintea revoluţionarilor) doar spaţiu gol, ceea ce a facilitat trecerea uşoară de la viaţa privată la viaţa publică şi a încurajat astfel asimilarea culturală şi participarea politică.

Liberalii şi democraţii postrevoluţionari au ajuns treptat să aprecieze asociaţiile intermediare, care umpleau de fapt acest spaţiu, atît ca expresie a intereselor şi a credinţelor individuale, cît şi ca şcoli ale democraţiei. Dar aceste asociaţii au oferit şi un fel de cămin pentru minorităţile naţionale, un cămin în care identitatea colectivă poate fi cultivată, şi unde se poate rezista presiunilor de asimilare. Liberalii democraţi pot accepta atît cultivarea cît şi rezistenţa, în anumite limite, pînă la punctul (a cărui localizare este mereu disputată) în care asociaţiile ameninţă să-i reprime pe membrii individuali sau să le reducă

' Argumentul binecunoscut al lui Jean-Paul Sartre după care antisemitismul este cel care susţine identitatea evreiască poate fi repetat

pentru multe alte grupuri minoritare, dar e puţin probabil că va fi acceptat de membrii acestora (mai ales de membrii cei mai devotaţi), care atribuie valoare reală istoriei şi culturii grupului şi afirmă că această

valoare este cea care generează identillcarea individuală. Vezi prefaţa mea *|a Anti-Semite and .lew.*

angajamentul republican. Cetăţenii republicani îi tolerează pe indivizii minoritari incluzîndu-i drept concetăţeni, oricare ar fi etnia sau religia lor, şi apoi prin tolerarea grupurilor pe care ei le formează - în măsura în care acestea sînt, în sensul cel mai puternic al cuvîntului, asociaţii secundare.

Includerea democratică este primul proiect modern. Ne putem imagina politica stingii democratice din ultimele două secole ca o serie de lupte pentru includere: evrei, muncitori, femei, negri şi imigranţi de multe şi diferite feluri atacă şi sparg zidurile oraşului burghez. în timpul luptei, ei formează partide şi mişcări puternice, organizaţii pentru apărare şi progres colectiv. Dar cînd intră în oraş, intră ca indivizi.

Alternativa intrării este separarea. Acesta este al doilea proiect modern: înzestrarea grupului luat ca un întreg cu o voce, un spaţiu şi o politică proprii. Acum este necesară nu o luptă pentru includere, ci o luptă pentru frontiere. Sloganul crucial pentru această luptă este „autodeterminare", care implică necesitatea unui teritoriu sau măcar a unui set de instituţii independente - aşadar, descentralizarea, devoluţia, autonomia, separarea şi suveranitatea. Obţinerea frontierelor corecte, nu doar în termeni geografici ci şi funcţionali, este teribil de dificilă. Orice rezolvare politică este aprig disputată. Dar trebuie să existe o rezolvare, dacă diferitele grupuri urmează să exercite un control important asupra propriului lor destin şi să facă aceasta în oarecare siguranţă.

Această acţiune se desfăşoară şi în prezent: adaptarea vechilor aranjamente imperiale şi extinderea sistemului internaţional modern, proliferarea statelor-naţiune, a regiunilor autonome, a societăţilor distincte, a autorităţilor locale etc. Să observăm ce este recunoscut şi tolerat în acest al doilea proiect: este vorba întotdeauna de grupuri şi de membrii acestora, bărbaţi şi femei consideraţi a avea identităţi singulare, sau măcar primare, cu caracter etnic sau religios. Acţiunea depinde, desigur, de mobilizarea acestor oameni, dar doar liderii lor sînt cei angajaţi în mod efectiv, unul cu altul, peste frontiere (cu excepţia cazului cînd angajamentul este de natură militară). Autonomia comunitară confirmă autoritatea elitelor tradiţionale; consociaţiile iau de obicei forma aranjamentelor de împărţire a puterii între aceleaşi elite; statele-naţiune interac-ţionează prin corpurile lor diplomatice şi prin liderii politici. Pentru masa membrilor grupului, tolerarea este menţinută prin separare, pe baza

resupunerii că aceşti oameni se înţeleg ca membri şi că doresc să se asocieze unul cu altul. Ei cred că „ai vecini buni dacă ai un gard bun".[1]

Dar aceste două proiecte pot fi urmărite simultan de grupuri diferite sau chiar de diferiţi membri ai aceluiaşi grup. A doua posibilitate este de fapt cea realizată în mod obişnuit: unii oameni doresc să evadeze din graniţele apartenenţei lor etnice sau religioase, pretinzînd că sînt doai cetăţeni, în timp ce alţii doresc să fie recunoscuţi şi toleraţi tocmai ca membri ai unei comunităţi organizate de credincioşi sau de rude etnice. Indivizi cu voinţă puternică (sau doar excentrici), care s-au desprins din mediul lor comunitar, coexistă cu bărbaţi şi femei angajaţi (sau doar aşezaţi) care constituie mediul şi doresc să-l propage. Deci cele două proiecte par a fi în concurenţă unul cu altul: să preferăm evadarea individuală sau angajamentul de grup? Nu există nici un motiv pentru o preferinţă definitivă. Tensiunea trebuie rezolvată în fiecare caz în parte, diferit pentru grupuri diferite, în regimuri diferite (am analizat deja un număr de exemple). Ea nu poate fi eliminată, căci de unde ar mai evada indivizii dacă nu ar exista angajamentul de grup? Cum s-ar mai mîndri că au evadat, dacă nu ar fi întâmpinat rezistenţă? Şi cine ar fi ei, dacă nu ar fi trebuit să se lupte pentru a deveni ceea ce sînt? Coexistenţa grupurilor puternice şi a indivizilor liberi, cu toate dificultăţile sale, este o caracteristică persistentă a modernităţii.

- Postmodernitate ?

Ultimul dintre modelele mele de tolerare indică totuşi, o structură diferită şi, poate, un proiect postmodern. In societăţile de imigranţi (acum şi în statele-naţiune aflate sub presiunea imigrării), oamenii au început să trăiască ceea ce am putea crede că este o viaţă fără frontiere precise şi fără identităţi sigure ori singulare. Diferenţa este, să spunem, dispersată, aşa că se întîlneşte peste tot, în fiecare zi. Indivizii evadează din înlănţuirile lor parohiale şi se amestecă liber cu membrii majorităţii, dar

[1] Acest vers este spus de un personaj în poemul narativ al lui Robert Frost „Mendin" Wall" *{The Poems of Robert Frost,* New York, Modern Library, 1946, pp. 35-36). Poetul nu-l sprijină în totalitate.

nu se lasă asimilaţi, în mod necesar, de o identitate comună. Priza grupurilor asupra membrilor lor este mai slabă decît a fost vreodată, dar nu s-a destrămat complet. Rezultatul este un amestec de indivizi cu identităţi ambigue, care se angajează în căsătorii mixte, un multicultu-ralism foarte intens care apare nu numai în societatea privită ca întreg, ci şi într-un număr crescînd de familii şi chiar într-un număr crescîntl de indivizi. Acum tolerarea începe acasă, unde adesea trebuie să ne împăcăm din punct de vedere etnic, religios şi cultural cu soţii sau soţiile noastre, cu părinţii şi fraţii lor, cu rudele şi copiii noştri - şi chiar cu propriul nostru eu amestecat sau divizat.

Acest tip de toleranţă este deosebit de problematic în cazul primei generaţii a familiilor mixte şi a eurilor divizate, cînd fiecare încă îşi aminteşte sau tînjeşte după fostele comunităţi mai coerente şi conştiinţele mai unitare. Fundamendalismul reprezintă această nostalgie în formă ideologică; intoleranţa fundamental işti lor este centrată, după cum ani arătat, nu atît asupra altor ortodoxii, cît asupra confuziei şi anarhiei seculare. Chiar pentru acei oameni care nu au înclinaţii fundamentaliste. confruntarea îndeaproape cu diferenţele poate fi tulburătoare. Căci mulţi dintre ei sînt încă loiali, sau nostalgici faţă de grupurile cu care ei. părinţii şi bunicii lor au avut legături istorice.

Imaginaţi-vă acum cîteva generaţii mai jos pe drumul postmodem, bărbaţi şi femei total rupţi de oricare dintre aceste legături, modelîndu-şi propriul „eu" din rămăşiţe fragmentate ale vechilor culturi şi religii (şi din orice mai pot găsi). Asociaţiile în care intră aceşti indivizi autofor-maţi sau în autoformare pot fi doar puţin mai mult decît alianţe temporare ce se pot destrăma uşor cînd apare ceva mai promiţător. Nu vor fi toleranţa şi intoleranţa înlocuite, într-un astfel de context, cu simpla simpatie sau antipatie? Nu vor fi vechile controverse publice şi conflicte politice despre obiectul şi măsura tolerării înlocuite cu melodrame personale? Din această perspectivă e greu să vedem un viitor pentru oricare dintre tipurile de regimuri de tolerare. Vom reacţiona, presupun, cu resemnare, indiferenţă, stoicism, curiozitate şi entuziasm la aceste necazuri ale semenilor noştri postmoderni. Dar din cauză că aceşti semeni - aceşti ceilalţi - nu vor apărea în grupuri recognoscibile, reacţiile noastre nu vor urma un tipar constant.

Proiectul postmodem subminează orice fel de identitate comună şi tic comportament standard: el prezintă o societate în care pronumele plurale „noi" şi „ei", şi chiar „noi" şi „eu", nu vor avea o referinţă fixă; ne îndreptăm spre adevărata perfecţiune a libertăţii individuale. Scriitoarea bulgaro-franceză Julia Kristeva este unul dintre susţinătorii teoretici cei mai interesanţi ai acestui proiect; ea ne îndeamnă să recunoaştem o lume de străini („căci numai străinătatea este universală") şi să recunoaştem străinul din noi înşine. Pe lîngă o pledoarie psihologică, de care nu pot să mă ocup aici. ea reafirmă un raţionament moral foarte vechi, a cărui primă versiune este porunca biblică „nu-l oprimaţi pe străin, căci şi voi aţi fost străini în ţara Egiptului". Kristeva schimbă pronumele, timpul verbal şi geografia într-o reiterare contemporană: nu-1 oprimaţi pe străin căci sîntem cu toţii străini chiar pe acest tărîm. Desigur, ne este mai uşor să tolerăm alteritatea dacă recunoaştem pe celălalt în noi înşine.'

Dar dacă toţi sîntem străini, atunci nimeni nu e străin. Căci atîta timp cît nu realizăm puternic identitatea, nu putem să recunoaştem nici alteritatea. O întovărăşire de străini ar fi cel mult o grupare de moment, existînd doar în opoziţie cu vreo comunitate durabilă. Dacă nu ar exista o astfel de comunitate, nu ar putea exista nici această întovărăşire. Ne putem imagina funcţionari de stat „tolerînd" toţi străinii postmoderni; codul penal ar stabili limitele tolerării şi nimic altceva nu ar mai fi necesar. Dar politica diferenţei, negocierea continuă a relaţiilor între grupuri şi a drepturilor individuale ar fi fost efectiv desfiinţate.

Kristeva încearcă să prezinte un stat-naţiune care se îndreaptă, să zicem, către această stare; ea foloseşte Franţa (în măsura în care aceasta duce mai departe moştenirea sa iluministă) ca un exemplu al „interpretării optime" pentru un astfel de stat - ceea ce face din ea unul dintre

■acei imigranţi ideali care manifestă un patriotism mai principial decît ar fi manifestat vreodată un francez nativ. Franţa este, scrie Kristeva, în ce are ea mai bun, o societate de „tranziţie" în care tradiţiile naţionale sînt

j încă „rezistente", dar indivizii pot, în oarecare măsură cel puţin, să-şi

I.----------

[1] Julia Kristeva. *Natiotu Wilhout Naţionalism,* traci. Lcon S. Roudiez (New York.

(Columbia University Press. 1993), p. 21 si următoarele. Vezi şi Kristeva. *Strangers Io*

determine propriile identităţi şi să-şi creeze propriile lor grupări sociale „prin luciditate şi nu atît prin destin". Această autodeterminare semnalează o „comunitate polivalentă ... o lume fără străini", încă „neprevizibilă" dar cu siguranţă imaginabilă - ceea ce înseamnă şi o Franţă fără francezi (deci patriotismul Juliei Kristeva este, poate, doar unul temporar).[1]

Chiar şi cele mai avansate societăţi de imigranţi - în care indivizii automodelaţi şi versiunile individualizate ale culturii şi religiei au apărui mult mai în forţă decît în Franţa - nu sînt încă „comunităţi polivalente". Sîntem încă în acea primă generaţie: nu trăim în lumea străinilor tot timpul şi nici nu întîlnim străinătatea celuilalt doar în raporturi unu-Ia-unu. în schimb, încă trăim diferenţele în mod colectiv, în situaţii în care relaţiile personale trebuie dublate de politica tolerării. Nu este vorba doar ca proiectul postmodern să înlocuiască pur şi simplu modernitatea, ca într-o grandioasă metanaraţiune a etapelor istorice. Ele se suprapun fără să se elimine reciproc. Există încă frontiere, dar ele sînt oarecum anihilate de multiplele treceri. Ştim încă cine şi ce sîntem, dar această conştiinţă este nesigură, pentru că sîntem şi una *şi* alta. Grupuri cu identităţi puternice există şi se manifestă politic, dar loialitatea membrilor lor se măsoară în grade de-a lungul unei linii continue, cu tot mai mulţi membri adunaţi la capătul îndepărtat al acesteia (de aceea militanţii din capătul apropiat sînt atît de stridenţi în zilele noastre).

Dualismul modern-postmodern necesită ca diferenţa să fie acceptată de două ori: mai îritîi în versiunile singulare, individuală şi colectivă şi apoi în versiunile pluraliste, dispersate şi divizate. Avem nevoie să fim toleraţi şi protejaţi ca cetăţeni ai statului şi ca membri ai grupului -precum şi ca străini faţă de ambii. Autodeterminarea trebuie să fie simultan politică şi personală - cele două au legături dar nu sînt identice. Vechea înţelegere a diferenţei, care-i leagă pe indivizi de grupurile lor autonome sau suverane, va fi contestată de indivizi disidenţi şi ambiva-

Ourselves. traci. Leon S. Roudiez (New York, Columbia University Press, 1991). [1] Kristeva. *Natinns Withtml Natinnsilitm* nn ^S-J.^

lenţi. Dar orice nouă interpretare care este centrată doar pe disidenţi va fi contestată de bărbaţi şi femei care se luptă încă să absoarbă, să aplice, să elaboreze, să revizuiască şi să transmită o religie comună sau o tradiţie culturală comună. Aşa că, pentru moment cel puţin, diferenţa trebuie tolerată de două ori - la nivel personal şi la cel politic - cu un amestec oarecare (nu trebuie să fie acelaşi, în ambele cazuri) de resemnare, indiferenţă, stoicism, curiozitate şi entuziasm.

Nu sînt totuşi sigur că aceste două versiuni ale tolerării sînt moral sau politic echivalente. Eurile divizate ale postmodernităţii par să fie paraziţii pe grupurile unitare din care provin, care formează baza culturală, să zicem aşa, a automodelării lor. Despre ce vor fi lucizi subiecţii lui Kristeva dacă nu despre tradiţiile lor rezistente? Cu cît se îndepărtează de această bază culturală, cu atît vor avea mai puţine eforturi de făcut. Nu cumva este posibil ca proiectul postmodern, considerat fără mediul său istoric necesar, să producă indivizi tot mai superficiali şi o viaţă culturală considerabil redusă? S-ar putea atunci să avem motive mai bune să trăim permanent cu problemele pe care le-am numit ale primei generaţii. Ar trebui să apreciem extraordinara libertate personală de care ne bucurăm ca străini şi ca posibili străini în societăţile contemporane „de tranziţie". Dar este necesar, în acelaşi timp, să adaptăm regimurile de tolerare în moduri care sa fortifice diferitele grupuri şi poate chiar să-i încurajăm pe indivizi să se identifice puternic cu unul sau mai multe dintre ele. Modernitatea impune, după cum am arătat, o tensiune de durată între individ şi grup, între cetăţean şi membrul grupului. Postmodernitatea reclamă o tensiune la fel de rezistentă cu modernitatea însăşi: între cetăţeni şi membri, pe de o parte, şi eul I divizat, străinul cultural, pe de altă parte. Libertatea totală este lipsită de mari satisfacţii dacă nu există într-o lume care să-i opună o puternică rezistenţă.

Dar dacă această observaţie este corectă, atunci afirmaţia mea anterioară că tolerarea funcţionează cu orice atitudine din spaţiul definii de resemnare, indiferenţă, stoicism, curiozitate şi entuziasm, este

probabil dovedită ca falsă, chiar în timpul nostru. Numai dacă grupurile se autosusţin, resemnarea, indiferenţa sau acceptarea stoică vor li suficiente pentru coexistenţă. Aceasta a fost, într-adevăr, presupoziţia de la baza tuturor regimurilor: că grupurile religioase, naţionale şi etnice există pur şi simplu, că ele suscită o loialitate puternică care trebuie, dacă e nevoie, să fie modificată pentru a face loc patriotismului şi cetăţeniei comune. Dar dacă grupurile sînt slabe şi au nevoie de ajutor (după cum voi arăta în cazul american din epilog), atunci o oarecare combinaţie de curiozitate şi entuziasm este necesară. Nimic inferior nu va motiva ajutorul de care au nevoie. Indivizii liberi şi fragmentaţi din societăţile democratice nu vor oferi ei înşişi acest ajutor şi nu vor autoriza guvernele lor să-l ofere, dacă nu vor recunoaşte importanţa grupurilor (al lor propriu şi toate celelalte) în formarea indivizilor, cum sînt ei înşişi - dacă nu recunosc că scopul tolerării nu este, şi n-a fost niciodată, de a elimina pe „noi" şi pe „ei" (şi desigur nici pe „mine"), ci de a asigura coexistenţa şi interacţiunea lor paşnică. Eurile divizate ale postmodernităţii complică această coexistenţă, dar, în acelaşi timp, depind de ea în ceea ce priveşte propria creare şi înţelegere de sine.

EPILOG - Reflecţii asupra multiculturalismului american

Două puternice forţe centrifuge operează în Statele Unite în zilele noastre. Una eliberează grupuri întregi de oameni dintr-un presupus centru comun; cealaltă împrăştie indivizi. Ambele aceste mişcări descentralizatoare, separatiste, au criticii lor care susţin că prima este generată de un şovinism îngust, iar a doua pur şi simplu de egoism. Grupurile separate sînt văzute de aceşti critici ca triburi exclusiviste şi intolerante, indivizii separaţi ca egoişti dezrădăcinaţi, singuratici şi intolerabili. Nici una dintre aceste opinii nu este total greşită, dar nici total corectă. Cele două mişcări trebuie considerate împreună, pe fundalul unei societăţi de imigranţi şi al unei politici democratice care. împreună, permit acestor forţe centrifuge să acţioneze. înţelese în context, fiecare dintre cele două forţe mi se par, în ciuda legilor fizicii, a fi fiecare remediul celeilalte.

Prima dintre aceste forţe este o tot mai puternică afirmare a diferenţei de grup. Este o afirmare nouă, desigur, pentru că diferenţa însăşi - pluralismul, chiar multiculturalismu) - a fost o caracteristică a vieţii americane începînd de foarte devreme. John Jay, în

Federalistul (nr. 2) îi descrie pe americani drept un popor „descinzînd din aceiaşi strămoşi, vorbind aceeaşi limbă. împărtăşind aceeaşi religie, credincioşi aceloraşi principii de

guvernare, foarte asemănători în obiceiuri şi tradiţii". Aceste rînduri erau deja inexacte cînd Jay Ie-a scris, în anii

1780, şi au fost în totalitate contrazise în cursul secolului al XlX-lea Imigrarea în masă a transformat Statele Unite într-o ţară cu mulţi şi diferiţi strămoşi, cu multe limbi, religii, maniere şi obiceiuri. Principiilt-politice şi maximele privind tolerarea: acestea constituie singureii noastre angajamente stabile şi comune. Democraţia şi libertatea fixează limite şi stabilesc regulile de bază pentru pluralismul american.

Contrastele pe care le-am remarcat în cadrul tipologiei regimuri Im ne pot ajuta să înţelegem caracterul radical al acestui pluralism. Sa" considerăm, mai întîi, relativa omogenitate a unor state-naţiune precum Franţa. Olanda. Norvegia, Germania. Japonia şi China, în care, oricîte diferenţe regionale ar exista, marea majoritate a cetăţenilor au o singura identitate etnică şi respectă o singură istorie comună. Şi să considerăm, în al doilea rînd, eterogenitatea cu bază teritorială a vechilor imperii multinaţionale şi apoi a statelor care sînt urmaşele lor contemporane - ca fosta Iugoslavie, noua Etiopie, noua Rusie, Nigeria, Irak, India etc. - în care un număr de minorităţi etnice şi religioase revendică patrii strămoşeşti (chiar dacă frontierele sînt disputate mereu). Statele Unite diferă de ambele aceste grupuri de ţări: ea nu este omogenă din punct de vedere naţional sau local; este eterogenă peste tot - o ţară a diversităţii dispersate care nu este (cu excepţia americanilor băştinaşi) patria străbună a nimănui. Există, desigur, tipare de segregare locală, voluntară sau involuntară; există cartiere etnice şi locuri numite inexact şi echivoc „ghetouri". Dar nici unul dintre grupurile noastre, cu excepţia parţială şi temporară a mormonilor din Utah, nu a realizat ceva asemănător cu o predominanţă geografică stabilă. Nu există nici o Slovenie americană, nici un Quebec sau Kurdistan american. Chiar şi în mediile cele mai protejate, americanii simt diferenţa în fiecare zi.

Şi totuşi afirmarea ferventă şi pescară mare a diferenţei în Statele Unite este un fenomen destul de recent. O istorie lungă de prejudecăţi, de subordonare şi de frică a acţionat împotriva oricărei afirmări publice a „obiceiurilor şi tradiţiilor" minoritare şi astfel a contribuit la ascunderea caracterului radical al pluralismului american. Doresc să fiu foarte clar în legătură cu această istorie. In extremele sale a fost brutală, după cum pol

Despre toleranţă

imigranţi care a primit cu bunăvoinţă noi imigranţi, sau cel puţin Ie-a făcut loc, le-a tolerat credinţele şi practicile cu mai puţină neplăcere decît se manifesta de obicei în alte părţi. Toate minorităţile noastre au învăţat, totuşi, să fie liniştite: timiditatea a fost caracteristica politicii minoritare pînă de curînd. Conştientizarea totală a ceea ce înseamnă să trăieşti printre imigranţi s-a realizat foarte încet.

mărturisi americanii indigeni şi sclavii negri; în centrul său, cu privire la religie şi etnicitate mai mult decît la rasă, a fost relativ blînd ă. A fost identităţi rasiale şi religioase şi-au asumat o mai mare societate de proeminenţă în viaţa publică. Preferinţele de gen şi sex au fost adăugate amestecului, iar valul actual de imigranţi din Asia şi America Latină contribuie semnificativ cu noi diferenţe între cetăţenii şi potenţialii

îmi amintesc, de exemplu, cum în anii "30 şi '40 orice semn de afirmare evreiască - chiar şi apariţia „prea multor" nume evreieşti printre democraţii asociaţi politicilor din epoca New Deal, printre organizatorii sindicali sau printre intelectualii socialişti ori comunişti - era primit printre evrei cu un fior colectiv. Vîrstnicii comunităţii spuneau „Sst!"Nu faceţi zgomot, nu atrageţi atenţia, nu vă înghesuiţi în faţă, nu spuneţi nimic provocator! Acesta era modul în care ei au înţeles sfatul dat de profetul leremia primilor exilaţi evrei în Babilon cu mai mult de două milenii în urmă şi frecvent repetat de atunci: „Căutaţi binele ţării în care v-am dus robi" (leremia 29:7) - adică fii loial puterilor, oricare ar fi ele, şi păstrează un profil politic redus. Evreii imigranţi s-au considerat exilaţi, musafiri ai americanilor (adevăraţi) mult timp după ce au devenii cetăţeni americani.

Astăzi, toate acestea sînt, după cum se spune, istorie. în anii '90. Statele Unite este din punct de vedere social, dar nu şi economic, un spaţiu mai egalitar decît fusese cu cincizeci sau şaizeci de ani în urmă. Contrastul dintre egalitatea economică şi cea socială este foarte important şi voi reveni la el; acum voi analiza aspectul social. Nimeni nu ne mai închide gura, nimeni nu mai este intimidat sau potolit. Vechi

cetăţeni americani. Şi toate acestea sînt exprimate, se pare, tot timpul. Vocile sînt tari, accentele diferite, iar rezultatul nu este armonie - cum era în vechea imagine a

pluralismului ca o simfonie, în care fiecare grup cînta la instrumentul său (dar cine a scris muzica?); rezultatul este o disonanţă stridentă. Seamăn;! foarte mult cu dezacordul disidenţilor protestanţi de la începutul Reformei, cu multe secte care se divizau şi se subdivizau şi cu mulţi profeţi şi falşi profeţi ce vorbeau toţi deodată. Aşa se explică poziţia centrală a tolerării ca problemă politică, manifestată prin discuţii politice zgomotoase despre corectitudinea politică, discursuri pline de ură, programe şcolare multiculturale, prima şi a doua limbă, imigraţie etc.

Ca răspuns la această cacofonie, un alt grup de profeţi - intelectuali, universitari şi jurnalişti liberali şi neoconservatori îşi frîng mîinile şi ne asigură că ţara se duce de rîpă, că pluralismul nostru mult trîmbiţai creează diviziuni periculoase şi că avem nevoie cu disperare să reafirmăm hegemonia unei singure culturi. Foarte curios, această cultura presupusă necesară şi în mod necesar singulară ne este adesea descrisă ca 0 cultură înaltă, de parcă datoria noastră comună faţă de Shakespeare. Dickens şi James Joyce ne-a ţinut împreună în toţi aceşti ani. Cu siguranţă, cultura înaltă ne desparte, aşa cum a făcut-o totdeauna - şi probabil că o va face în orice ţară cu puternice tendinţe egalitare şi populiste. Nu ne amintim cu toţii de cartea lui Richard Hofstadter *Anti-Intellectualism in American Life?* Mişcările politice care au drept scop unitatea invocă mai degrabă un autohtonism vulgar şi neautentic, al cărui conţinut cultural este cu siguranţă scăzut. Aceste mişcări nu fac apel la canonul literar sau filosofic. Dar, mi se pare mie, există un răspuns mai bun la pluralism: însăşi politica democratică, prin care toţi membrii tuturor grupurilor sînt (în principiu) cetăţeni egali care trebuie nu numai să dialogheze între ei dar şi să ajungă, cumva, la o înţelegere. Ceea ce învaţă ei din desfăşurarea negocierilor şi a compromisurilor necesare este probabil mai important decît orice ar putea învăţa din studiul canonului. Avem nevoie să reflectăm asupra modului în care această învăţătură practică şi democratică poate fi promovată.

Dar nu este oare această învăţătură deja destul de avansată - avîntl în vedere că au loc conflicte multiculturale în arena democratică şi că

[1] New York, Knopf, 1963.

pentru aceasta protagoniştii lor trebuie să dovedească o gamă largă de calităţi şi performanţe specific democratice? Dacă studiem istoria asociaţiilor etnice, rasiale şi religioase din Statele Unite vom vedea, cred, că ele au servit ca vehicole pentru integrarea individuală şi de grup - cu toate (sau, poate, din cauza) conflictele politice pe care le-au generat.[1] Chiar dacă scopul vieţii în asociaţie este de a menţine diferenţele, el trebuie realizat în condiţii americane, iar rezultatul este de obicei un fel nou şi involuntar de diferenţiere. Am citat deja un exemplu al acestui fenomen: diferenţierea dintre catolicii şi evreii americani, nu atît de mult între ei I sau faţă de majoritatea protestantă, cît faţă de catolicii şi evreii din alte ţări. Grupurile minoritare se adaptează la cultura politică locală: ei devin I americani juxtapuşi. Iar dacă ţelul lor principal este autoapărarea, tolerarea, drepturi civile, un loc sub soare, rezultatul succesului lor este, j încă şi mai clar, o americanizare a acelor diferenţe pe care le apără.

Dar acelaşi lucru se întîmplă şi grupurilor „autohtoniste" sau
I majoritare: şi membrii acestora trebuie să se adapteze la o Americă plină
I de străini. Inchipuindu-şi că sînt americanii originari, şi ei sînt încet şi
| dureros „americanizaţi". Nu vreau să spun că diferenţele sînt acceptate
■ sau apărate în linişte. Liniştea nu face parte din convenţiile noastre
politice; a deveni american înseamnă, adesea, a învăţa să nu fii liniştit. Şi
nici succesul urmărit de un grup nu este compatibil totdeauna cu succesul
tuturor celorlalţi (sau al vreunuia). Conflictele sînt reale şi chiar şi
victoriile pe scară mică pot fi extrem de ameninţătoare. Iată o idee
importantă: tolerarea pune capăt persecuţiilor şi temerilor, dar nu este o
formulă pentru armonie socială. Grupurile nou tolerate, în măsura în care
I sînt cu adevărat diferite, vor fi adesea şi antagoniste şi vor urmări
I avantaje
politice.

[1] Irving Howe face aceeaşi remarcă referitor la asociaţiile politice de stînga în cartea sa *Socialism and America* (San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1985), în care el descrie cum militanţii socialişti au devenit organizatori şi funcţionari sindicali şi apoi au ocupai po/iţii locale şi de stat în campaniile Partidului Democrat. Această opinie despre socialism văzut ca o ..şcoală pregătitoare" pentru partidele şi mişcările principale este. susţine Howe. neplăcută pentru socialişti. Intrarea în aceste mişcări principale este adesea, de fapt. o chestiune dureroasă. Vezi relatarea sa, pp. 78-81, 141.

Marile dificultăţi apar totuşi din dezavantaje şi nereuşite, mai ales din nereuşite repetate. Slaba putere de asociere, cu anxietăţi le şi resentimentele care decurg din aceasta, reprezintă cauza care îndepărtează oamenii unii de alţii în modalităţi periculoase şi produce noi forme de intoleranţă şi bigotism - ca în variantele cele mai violente şi mai puritane ale „corectitudinii politice'" şi în cazurile cele mai exagerate ale revendicărilor mitologiei etnice şi rasiale. Grupurile cele mai zgomotoase din contemporaneitatea noastră discordantă, şi care au revendicările cele mai mari, sînt grupurile cele mai slabe şi mai sărace. în oraşele americane, astăzi, oamenii săraci - cei mai mulţi, membri ai grupurilor minoritare - găsesc cu dificultate modalitatea de a lucra împreună în mod coerent. Ajutorul reciproc, păstrarea culturii şi autoapărarea sînt afirmate cu voce tare, dar sînt aplicate în mod ineficient. Săracii contemporani nu au instituţii puternice şi bine finanţate pentru a-şi concentra energiile sau pentru a-şi disciplina membrii rătăciţi. Ei sînt expuşi din punct de vedere social şi vulnerabili.

Ceea ce s-a întîmplat în Statele Unite în aceste ultime decenii este pe cît de neaşteptat, pe atît de îngrijorător - dar şi, probabil, într-un mod pe care trebuie să-1 explic, încurajator. Decalajul economic s-a mărit în aceeaşi măsură în care decalajul social s-a restrîns; inegalităţile în venituri şi resurse sînt mai mari astăzi decît erau acum o jumătate de secol, dar ele nu produc, în mod consistent, la nivelul treptelor inferioare ale ierarhiei sociale, conştientizarea „corespunzătoare", imaginea mentală a înfrîngerii: resemnare şi deferentă. Nu există o cultură largă a conformării. Nici un grup de oameni nu este moral pregătit să fie docil şi supus cum erau „respectabilii săraci" de demult. Sau, dacă există astfel de oameni, ei sînt, mai mult decît au fost pînă acum, invizibili - neafirmaţi şi nereprezentaţi atît cultural cît şi politic. Ceea ce vedem este cît se poate de descurajant: un număr mare de bărbaţi şi femei fără legături, fără putere şi adesea demoralizaţi, în numele cărora se vorbeşte şi pe care îi exploatează un număr tot mai mare de demagogi rasiali şi religioşi şi gălăgioşi carismatici. Dar cel puţin aceşti oameni nu sînt tăcuţi, dărîmaţi. distruşi, aşa că simţim că cel puţin unii dintre ei ar putea participa la o mobilizare mai reuşită într-o altă conjunctură politică.

Conjunctura politică este, totuşi, aceea care este şi nu oferă mari speranţe pe termen scurt. Slăbiciunea este trăsătura generală, chiar dacă

negală. a vieţii asociative în America de astăzi; orice program pentru reînnoire politică trebuie să pornească de la această realitate. Societatea iivilă americană este deosebit de variată: sindicate, biserici, grupuri de nterese. organizaţii etnice, partide şi secte politice, societăţi pentru lutodezvoltare şi opere de binefacere, filantropii locale, cluburi şi cooperative de cartier, solidarizări religioase, frăţii. Majoritatea din aceste Bsociaţii au totuşi o existenţă nesigură, sînt finanţate insuficient şi mereu upuse riscului. Au mai puţină audienţă şi putere decît aveau cîndva.[1] Numărul americanilor care sînt neorganizaţi, inactivi şi neapăraţi (deşi urioşi şi zgomotoşi) este în creştere. De ce?

Răspunsul are legătură cu a doua forţă centrifugă activă în socie-atea americană contemporană. Această ţară este constituită nu numai dintr-o multitudine de grupuri, ci şi dintr-o multitudine de indivizi; regi-TUIl său de tolerare este centrat, după cum am văzut, mai mult pe jreferinţe şi stiluri de viaţă personale decît pe moduri comune de viaţă. Este, probabil, cea mai individualistă societate din istoria omenirii. Comparîndu-ne cu bărbaţii şi femeile oricărei alte ţări a lumii vechi, noi lîntem cu toţi eliberaţi în mod radical. Sîntem liberi să ne urmăm propriul nostru drum, propriile noastre vieţi, să ne alegem o carieră, un partener (sau o succesiune de parteneri), o religie (sau nici una), o politică (sau o antipolitică), un stil de viaţă (oricare) - sîntem liberi să „facem ce vrem". Libertatea personală şi formele radicale de tolerare care o însoţesc sînt, cu siguranţă, cele mai extraordinare realizări ale „noii ordini a secolelor" menţionată pe Marele Sigiliu al Statelor Unite. Apărarea acestei libertăţi împotriva puritanilor şi a bigoţilor este una dintre problemele permanente ale politicii americane şi creează momen-| tele ei cele mai arzătoare; importanţa acestei libertăţi, precum şi

[1] Acesta este argumentul lui Robert Putnam dintr-un număr de lucrări care nu sînt încă. acum cînd scriu. în formă de carte. Am auzit critici discutînd că există de fapt asociaţii care sporesc în Statele Unite astăzi - organizaţii de diferite feluri care furnizează servicii membrilor lor (ca Asociaţia americană a pensionarilor), grupuri terapeutice (ca Alcoolicii anonimi), reţele în ciberspaţiu etc. Dar nu este clar dacă aceste grupuri oferă aceeaşi educaţie şi disciplină pentru lucrul în comun care erau oferite de partide, mişcări şi biserici, de care se ocupă Putnam în mod deosebit. Vezi „Bowling Alone: America's Declining Capital", *Journal of Democracy* 6 (ianuarie 1995), 65-78.

individualitatea şi creativitatea pe care ea le permite, constituie o tema permanentă a literaturii noastre.

Libertatea personală nu este totuşi o încîntare neştirbită, căci multor americani le lipsesc mijloacele şi puterea să „facă ce vor" sau chiar să ştie ce vor să facă. împuternicirea este de cele mai multe ori o realizare familială, de clasă sau comunitară, şi nu una individuală. Resursele trebuie acumulate în cooperare, în timp de generaţii. Iar fără resurse, indivizii, bărbaţi şi femei, se află la strîmtoare din cauza problemelor economice, a dezastrelor naturale, a insucceselor guvernamentale sau ;i crizelor personale. Mulţi dintre ei trăiesc zilnic cu frustrările insuccesului. Nu pot conta pe un sprijin constant sau important din parte;i familiei sau a comunităţii. Adesea fug de familia, clasa sau comunitatea lor pentru a găsi o viaţă nouă şi o identitate nouă în această lume nouă. Dacă reuşesc, nu se mai uită în urmă; dacă au nevoie să revină, este posibil să-i găsească pe cei pe care i-au părăsit de-abia în stare să se întreţină. Acestea sînt frămîntările postmodernităţii, dar ele se termină adesea cu o poveste tristă sau cu o serie de poveşti triste similare, dar separate.

Să ne gîndim puţin la grupurile culturale (etnice, rasiale şi religioase) care constituie multiculturalismui nostru presupus violent şi divizat. Toate acestea sînt asociaţii voluntare, cu un nucleu de militanţi, activişti şi credincioşi şi cu o mulţime de bărbaţi şi femei mai pasivi, care de fapt sînt, din punct de vedere cultural, „pasageri clandestini". Aceşti oameni îşi revendică o identitate (sau mai multe) pentru care să nu plătească cu bani, cu timp sau cu energie. Cînd se află în încurcătură, ei cer ajutor de Ia bărbaţi şi femei identificaţi în acelaşi mod. Dar ajutorul nu este sigur, căci aceste identităţi sînt în mare parte fără merite, fără profunzime. Indivizii nestatornici nu sînt membri pe care să poţi conta. Nu există graniţe în jurul grupurilor noastre culturale şi, desigur, nici o poliţie de frontieră. Bărbaţii şi femeile sînt liberi să participe sau nu. după cum doresc, să vină şi să plece, să se retragă de tot sau pur şi simplu să dispară în depărtări. Sînt liberi să se amestece şi să se piardă în culturi diferite, să exploreze şi să conteste toate frontierele. Această libertate, o spun din nou, este unul dintre avantajele unei societăţi de imigranţi; în acelaşi timp, ea nu creează asociaţii puternice sau strînse. In sfîrşit, nu sînt sigur că ea creează indivizi puternici şi încrezători în forţele proprii.

Fenomenul retragerii din asociaţiile culturale şi opţiunea pentru o soluţie personală în căutarea fericirii (sau în atingerea subzistenţei economice) este atît de pronunţat în zilele noastre, încît toate grupurile sînt preocupate să-şi menţină membrii marginali şi să-şi asigure propriul viitor. Adună permanent fonduri, recrutează mereu activişti, aliaţi şi sprijinitori, ţin predici împotriva asimilării, împotriva căsătoriilor mixte, I împotriva pasivităţii. Fiind lipsite de orice putere coercitivă şi nesigure Ide puterea lor de convingere, unele dintre aceste grupuri solicită programe guvernamentale (îndreptăţiri dirijate sau sisteme de cote) care să I le ajute să-şi menţină propriii membrii. Din perspectiva lor, alternativa l adevărată faţă de tolerarea multiculturală nu este un americanism puternic şi important (ca şi cum America ar fi un stat-naţiune din lumea veche), ci un individualism gol sau alimentat la întîmplare, un morman de epave umane purtate în derivă, departe de orice centrii creator.

Aceasta este, din nou. o perspectivă unilaterală asupra libertăţii
individuale într-o societate de imigranţi, dar nu este în totalitate greşit
I orientată. în ciuda aparenţelor, conflictul critic în viaţa americană astăzi
I nu este între multiculturalism şi un fel oarecare de hegemonie sau
singularitate culturală, între pluralism şi unitate sau între cei mulţi şi
individ. Trăim, în schimb, în conflictul specific modern şi postmodern
■'dintre multiplicitatea grupurilor şi cea a indivizilor. Iar acesta este un
conflict în care nu avem nici o alternativă, decît a afirma valoarea
ambelor părţi. Cele două pluralisme fac America ceea ce este şi stabilesc
modelul pentru ceea ce ar trebui să fie. Luate împreună, şi numai
împreună, ele sînt în deplină concordanţă cu o cetăţenie democratică
comună.

Să considerăm acum indivizii tot mai disociaţi ai societăţii americane contemporane. Cu siguranţă că ar trebui să fim îngrijoraţi cu privire la procesele care produc disocierea şi care decurg din ea (chiar dacă acestea sînt, unele dintre ele, şi procese de emancipare):

- rata înaltă a divorţurilor, în creştere constantă pînă recent, cînd se pare că s-ar fi stabilizat;

| ' Majoritatea informaţiilor din lista care urmează provine de la Biroul de Recensămînt al
* S.U.A.. *Statistica! Abstract ofthe United States: 1994,* ed. 114 (Washington D.C.. 1994):
I vezi şi cartea lui Andrew Hacker. toane utilă. *U/S: A Statistical Portrait of the American*
Prnnio (NPW York. Vikine.
1983).

- numărul încă mare de copii crescuţi de mame singure şi adesea înspăimîntător de tinere;
- înmulţirea relatărilor despre cazuri de maltratare şi abandonare a copiilor;
- numărul în creştere al oamenilor care trăiesc singuri (în ceea ce recensămîntul numeşte „gospodării de o singură persoană");
- descreşterea numărului de membri în sindicate, în vechile biserici consacrate (deşi bisericile şi sectele evanghelice sînt în creştere), precum şi în societăţile filantropice, în organizaţiile de profesori părinţi şi în cluburile de cartier;
- scăderea ratei de participare la vot; declinul loialităţii faţă de partidele politice (cel mai bine ilustrat în alegerile locale);
- rata înaltă a mobilităţii geografice, ceea ce reduce coeziune;! comunităţilor;
- apariţia neaşteptată a unor bărbaţi şi femei fără domiciliu;
- creşterea valului de violenţe ocazionale.

Aparenta stabilizare a nivelului înalt al şomajului în rîndul tinerilor şi grupurilor minoritare intensifică toate aceste procese şi agravează efectele lor. Şomajul face relaţiile familiale mai fragile, îi izolează pe oameni de sindicate şr de grupurile de interese, seacă resursele comunităţilor, duce la alienare politică şi retragere şi măreşte tentaţia vieţii infracţionale. Vechea zicală despre mîinile leneşe şi lucrătura diavolului nu este neapărat adevărată, dar devine adevărată ori de cîte ori lipsa de ocupaţie este o situaţie pe care nimeni nu ar alege-o de bună voie.

înclin să cred că aceste procese sînt mai îngrijorătoare decît disonanţa multiculturală - chiar şi numai pentru că, într-o societate democratică, acţiunea în comun este mai bună decît retragerea în singurătate, tumultul este mai bun decît pasivitatea şi scopurile comune (chiar atunci cînd nu le aprobăm) sînt mai bune decît indiferenţa privată. Este probabil adevărat că mulţi dintre aceşti indivizi disociaţi sînt disponibili pentru mobilizări de extrema dreaptă, ultranaţionaliste, fundamentaliste sau xenofobe, pe care democraţiile ar trebui să le evite, dacă pot. Desigur, există astăzi scriitori care pretind că multiculturalismul este, el însuşi, un produs al acestor tipuri de mobilizări: societatea americană, în ochii lor. se află nu numai la limita disoluţiei, dar şi la aceea a războiului civil 92

„bosniac"'. De fapt, noi am avut pînă în prezent doar semne ale unei politici clare de şovinism şi rasism. Mult mai mulţi americani sîm implicaţi în ciudate culte religioase decît în grupuri politice de extremă dreaptă (deşi uneori acestea se suprapun). Ne aflăm într-o conjunctură în care încă putem să aducem pluralismul grupurilor pentru a salva pluralismul indivizilor disociaţi.

Indivizii sînt mai puternici, mai încrezători, mai înţelepţi cînd participă la viaţa comună, cînd răspund în faţa altor oameni sau pentru ei. Nu mă îndoiesc că această relaţie nu este valabilă pentru orice viaţă în comun; nu recomand cultele religioase stranii - deşi chiar acestea trebuie tolerate, în limitele stabilite de ideile noastre de cetăţenie şi drepturi individuale. Poate că bărbaţii şi femeile care reuşesc să treacă prin astfel de grupuri vor ieşi mai întăriţi din această experienţă, educaţi pentru o comunitate mai modestă. Căci doar în contextul activităţii de asociaţie învaţă individul să delibereze, să discute, să ia decizii şi să-şi asume răspunderi. Acesta este un argument vechi, emis prima dată cu referire la congregaţiile protestante care au servit, după cum se spune, drept şcoli ale democraţiei în Anglia secolului al XlX-lea, cu toate legăturile intense şi exclusiviste pe care le-au creat şi cu îndoielile exprimate despre mîntuirea necredincioşilor." Indivizii au fost, într-adevăr, salvaţi prin apartenenţa la congregaţii - salvaţi de izolare, singurătate, de sentimentul de inferioritate, de inactivitate permanentă, de incompetenţă şi de un fel de vid moral - şi au devenit cetăţeni utili. Desigur, este la fel de adevăral că Anglia a fost salvată de represiunea protestantă prin puternicul individualism al aceloraşi cetăţeni utili: aceea a fost o mare parte a utilităţii lor.

Dar nici un fel de regim de tolerare nu poate fi construit doar pe astfel de indivizi „puternici", căci ei sînt produsul vieţii de grup şi nu vor putea reproduce de unii singuri legăturile care au făcut posibilă forţa lor. Aşa că trebuie să susţinem şi să întărim legăturile de asociaţie, deşi aceste legături ne conectează pe unii dintre noi cu alţii şi nu pe fiecare

Acesta este o exagerare a argumentului lui Arthur M. Schlesinger Jr.. *The DisBnitihg oj America* (New York: Norton. 1992). dar nu şi a ceea ce a urmat publicării cărţii - la rădic şi televiziune. în editorialele şi coloanele ziarelor. în reviste etc.

" A. D. Lindsay. *The Modem Democratic State.* voi. I (nu a mai apărut un al doilee volum). Londra, Oxford University Press, 1943. cap.5.

dintre noi cu toţi ceilalţi. Există multe căi de a realiza aceasta. Cele mai importante sînt legile guvernamentale care creează locuri de muncă şi care sponsorizează şi sprijină sindicalizarea forţei de muncă. Căci şomajul este probabil cea mai periculoasă formă de disociere, iar sindicatele nu sînt numai terenuri de antrenament pentru politica democratică, ci şi instrumente de „contrabalansare a puterii" în economie şi de solidaritate locală şi ajutor reciproc.[1] La fel de importante sînt programele care întăresc viaţa de familie, nu numai în varianta sa convenţională, dar şi în variantele neconvenţionale - pentru a produce relaţii stabile şi reţele de sprijin.

Acum doresc să revin asupra asociaţiilor culturale, pentru că acestea sînt considerate a fi atît de ameninţătoare astăzi. După mine, ele par să ameninţe viaţa noastră comună nu prin forţa lor, ci prin slăbiciunea lor. O cauză a declinului sindicatelor în America de astăzi este totala dispariţie a unei culturi muncitoreşti distincte - sau, mai degrabă, a unei diversităţi de culturi muncitoreşti (irlandeză, italiană, slavă, scandinavă etc), ceea ce a făcut posibil radicalismul muncitoresc la sfîrşitul secolului al XlX-lea şi la începutul secolului al XX-lea. Bărbaţii şi femeile au nevoie de legăturile care se transmit prin limbă, prin amintiri, prin ritualurile familiare de aniversare sau de doliu, prin practicile comune, chiar şi prin jocurile şi cîntecele comune, dacă vor lucra împreună o perioadă mai lungă de timp. Religia civilă furnizează unele dintre aceste legături pentru toţi cetăţenii laolaltă, dar vitalitatea şi disciplina unei societăţi de imigranţi depinde de legăturile mai intense oferite de grupurile sale constitutive. Aşa că avem nevoie de mai multe asociaţii culturale, nu de mai puţine, şi de unele mai puternice şi mai coezive, cu o gamă mai largă de răspunderi.

Asociaţiile de acest fel nu sînt obiecte ale tolerării în societăţile de imigranţi, dar ele pot fi făcute obiecte - sau mai bine zis, scopuri - ale politicii guvernamentale. Să considerăm, de exemplu, actualul ansamblu de programe federale - în care sînt incluse scutiri de impozit, subvenţii şi

[1] Vezi John Kcnneth Galbraith, *American Capitalism: The Concept of Cottntervailing Power* (Boston. Houghton MilYIin, 1952), şi Richard B. Freeman şi James L. MedolT. *What Do Unions Do?* (New York, Basic Books. 1984).
Q4

îndreptăţiri - care ajută comunităţile religioase să-şi gestioneze propriile lor spitale, aziluri pentru bătrîni, şcoli, cămine şi servicii pentru familii.

i Acestea sînt societăţi de prestări sociale, într-un „stat al bunăstării" care. în America, este descentralizat şi încă nedesăvîrşit. Banii din impozite sînt folosiţi pentru a se adăuga la contribuţiile caritabile în forme care să consolideze modelele de ajutor reciproc şi reproducere culturală care apar spontan în societatea civilă. Dar aceste forme trebuie mult extinse, deoarece în prezent acoperirea este extrem de neuniformă. Şi tot mai multe grupuri trebuie atrase în furnizarea de asistenţă socială: grupuri

I rasiale şi etnice, precum şi grupuri religioase (şi de ce nu şi sindicate, cooperative şi corporaţii?).

Trebuie să mai găsim şi alte programe prin care guvernul să acţioneze indirect pentru sprijinirea cetăţenilor care activează direct în comunităţile locale: acestea ar putea include şcoli particulare, organizate şi conduse de profesori şi părinţi; autoadministrarea locuinţelor de către

I chiriaşi şi achiziţionarea locuinţelor publice de către unele asociaţii; conducerea şi însuşirea în proprietate de către muncitori a fabricilor şi a companiilor; proiecte iniţiate pe plan local pentru construcţii, pentru gospodărire locală şi pentru prevenirea criminalităţii; muzee, centre pentru tineret, staţii de radio şi cluburi sportive cu baze locale. Programe de acest fel vor crea şi vor întări comunităţile parohiale şi vor genera conflicte privind bugetul de stat, precum şi lupte locale pentru controlul spaţiului politic şi al funcţiilor instituţionale. Tolerarea, să ne amintim, nu este o formulă pentru armonie: ea legitimează grupurile reprimate sau invizibile anterior şi, în felul acesta, le permite să intre în competiţie pentru resursele disponibile. Dar prezenţa acestor grupuri, în forţă, va mări şi spaţiul politic, precum şi numărul şi sfera de cuprindere a funcţiilor instituţionale şi, deci, oportunităţile de participare a indivizilor. Iar participarea indivizilor, care contribuie la creşterea sentimentului de eficienţă proprie, este cea mai bună protecţie împotriva parohialismului şi a intoleranţei grupurilor în care activează. *

Cei implicaţi devin tot mai activi - în diferite asociaţii locale sau naţionale. Aceasta este o constatare comună a politologilor şi a

sociologilor (şi una foarte surprinzătoare: cum îşi găsesc aceşti oameni timpul necesar?). Ea ne ajută să ne explicăm de ce angajarea conduce, într-o societate pluralistă, la subminarea angajamentelor politice şi ideologiilor rasiste sau şovine. Aceiaşi oameni participă la şedinţe sindicale, la proiecte de cartier, la activităţi electorale, în comitetele bisericeşti şi - cu siguranţă - în cabina de votare în ziua alegerilor. Majoritatea se exprimă clar, au opinii personale, sînt pricepuţi, siguri de ei şi perseverenţi. O combinaţie misterioasă de responsabilitate, ambiţie şi dorinţa de a se implica îi poartă de la o întrunire la alta. Toţi se plîng că sînt atît de puţini cei ca ei. Este numărul lor mic o consecinţă inevitabilă a vieţii sociale, iar sporirea asociaţiilor va solicita şi mai mult pătura de oameni competenţi? Presupun că economiştii orientaţi către „cerere" pot prezenta o altă versiune despre acest „capital uman": măriţi ofertele pentru oameni competenţi şi ei vor apărea. Măriţi oportunităţile pentru acţiuni în comun şi activiştii vor apărea să prindă ocaziile. Unii dintre ei, fără îndoială, vor fi cu mintea îngustă sau bigoţi, interesaţi doar de ce ar putea favoriza propriul lor grup, dar cu cît numărul lor este mai mare şi cu cît este mai variată activitatea lor, cu atît mai puţin este posibil ca mintea îngustă şi bigotismul să predomine.

Un anume fel de stridenţă este un aspect a ceea ce am putea recunoaşte într-o zi ca multiculturalism *timpuriu;* evident aceasta apare cu precădere printre grupurile cele mai noi şi mai slabe, cele mai sărace şi cele mai puţin organizate, printre grupurile în care lipsurile economice se îmbină cu statutul de minoritate - unde clasa este, nu în întregime dar în mare parte, determinată de rasă şi cultură. Această stridenţă este produsul unei perioade istorice în care egalitatea socială promisă (şi, în parte, oferită) de regimul nostru de tolerare este constant diminuată de inegalitatea economică.

Organizaţiile mai puternice, capabile să colecteze resurse şi să ofere beneficii reale membrilor lor, vor duce aceste grupuri, treptat, spre tolerare reciprocă şi spre o politică de includere democratică. Fără îndoială

[1] Gabriel A. Almond şi Sidney Verba. *The Civic Cu/ture: Political Attitudes and Democracs in Five Nations* (Princeton. N.J., Princeton University Press, 1963), în specia] cap. 10.

că există o tensiune între membri şi cetăţeni, între interesele particulare şi interesele comune, dar există şi o continuitate reală între ele. Cetăţenii devotaţi interesului comun nu apar din neant. Ei sînt membri ai grupurilor care simt că-i interesează ţara în întregul său, mai intîi regimul de tolerare şi apoi politica mai largă a regimului. Şi astfel ei urmăresc să participe la luarea de decizii pe plan naţional.

Ne amintim că acest lucru s-a mai întîmplat în timpul conflictelor etnice şi de clasă. Cînd grupurile se consolidează, centrul cuprinde periferia şi o transformă într-o bază politică. Astfel, militanţii sindicali încep de la pichetul şi comitetul de grevă şi ajung apoi în consiliul de conducere al şcolii şi în consiliul local. Sau activiştii religioşi şi etnici încep prin apărarea intereselor propriilor lor comunităţi şi ajung apoi în coaliţii politice, luptîndu-se pentru un loc pe lista de votare „echilibrată" şi vorbind (cel puţin) despre binele comun. Coeziunea grupului îi învigorează pe membii săi, iar ambiţia şi mobilitatea celor mai viguroşi membri liberalizează grupul.

Unii dintre membri vor părăsi grupul propriu, se vor alătura altora sau se vor lansa în complicate cariere transculturale. Se vor folosi de posibilităţile de disociere sau de alipire. Vor acţiona ca indivizi cu totul liberi, urmărindu-şi propriile interese materiale sau spirituale. Dar dacă ei acţionează într-un mediu caracterizat de grupuri puternice, vor fi şi agenţi ai inovării culturale şi ai cunoaşterii reciproce. Vagabonzii postmodemi. atunci cînd nu-i înlocuiesc pe membri şi pe cetăţeni ci trăiesc împreună cu ei, nu vor fi în situaţia de a vorbi doar pentru ei, nu vor fi absorbiţi de eul propriu la infinit; vor deveni participanţi în conversaţii interesante.

Aceste conversaţii ar trebui să aibă loc pretutindeni, dar, probabil, în mod deosebit în şcolile publice (şi în colegiile şi universităţile publice şi private) care au fost marcate în timp, cel puţin în centrele majore de imigrare, de un mod integrativ de asociere. Şcolile publice reunesc copiii unor părinţi dedicaţi diferitelor comunităţi religioase şi etnice - precum şi copiii părinţilor care au evadat sau sînt într-un proces de evadare din astfel de angajamente. Presupuse neutre faţă de comunităţi şi faţă de membrii lor evadaţi, şcolile ar trebui să prezinte o relatare simpatetică a istoriei şi a filosofiei propriului nostru tip de regim de tolerare, din care nu se pot elimina uşor originile sale specifice şi particulariste (protestantismul englez). Ele trebuie să predea religia civilă americană şi

să aibă drept scop formarea cetăţenilor americani şi, în felul acesta, vor lansa o inevitabilă provocare la adresa comunităţilor culturale în care acest tip de cetăţenie este necunoscut.

Ar trebui şcolile publice să facă mai mult decît atît? Ar trebui ele să-i ajute pe copii să părăsească comunităţile de acest fel şi să rătăcească de unii singuri prin lumea culturală? Ar trebui ele să producă mai mulţi vagabonzi? Este, desigur, tentant să ne imaginăm educaţia democratică asemeni unui antrenament în gîndirea critică, în aşa fel încît studenţii să poată întreprinde o evaluare independentă, de preferat sceptică, a tuturor sistemelor de credinţe şi a tuturor practicilor culturale: căci nu sînt oare criticii cei mai buni cetăţeni?' Poate că da: în orice caz avem nevoie de mai mulţi dintre aceştia. Şi totuşi, se poate ca ei să nu fie cei mai toleranţi concetăţeni; se poate ca ei să nu fie resemnaţi sau indiferenţi faţă de loialitatea parohială a semenilor lor - sau chiar să o accepte cu stoicism. Democraţiile au nevoie de critici care să posede virtutea toleranţei, ceea ce înseamnă, probabil, oameni care să aibă loialităţi proprii şi un oarecare sentiment al valorii vieţii de asociaţie. Şcolile pot contribui la realizarea acestei ultime necesităţi într-un mod simplu, prin recunoaşterea pluralităţii culturilor şi prin transmiterea măcar a unor informaţii despre diferitele grupuri (chiar şi fără spirit critic: trăirea diferenţelor va încuraja ea însăşi replicile critice). Căci sistemul de stat ar trebui să aibă şi un al doilea ţel, care este pe deplin compatibil cu primul: de a produce cetăţeni juxtapuşi, bărbaţi şi femei care vor apăra tolerarea în interiorul diferitelor lor comunităţi, apreciind şi promovînd, în acelaşi timp regîndind şi revizuind diferenţele.

Aceste rezultate nu vor apărea din întîmplare; poate nu vor apărea deloc. Totul este mai dificil acum - familiile, clasele şi comunităţile sînt mai puţin unite decît erau cîndva; guvernele şi asociaţiile caritabile au la dispoziţie mai puţine resurse: lumea infracţională a străzilor şi a drogurilor este mai înspăimîntătoare, iar bărbaţii şi femeile par mai rătăciţi. Există totuşi o dificultate suplimentară pe care ar trebui să o acceptăm. In trecut, grupurile organizate au reuşit să intre în curentul principal american doar lăsînd în urmă alte grupuri şi chiar pe cei mai slabi dintre membrii proprii. Iar bărbaţii şi femeile lăsaţi în urmă îşi acceptau de

obicei soarta şi nici nu făceau prea mult zgomot din această cauză.

Astăzi, după cum am arătat, gradul de resemnare este mult mai scăzut şi, dacă mare parte din zgomotul care rezultă este incoerent şi zadarnic, el foloseşte totuşi să amintească celorlalţi dintre noi că există o agendă socială mai mare decît propriul nostru succes. Multiculturalismul ca ideologie este un program pentru o mai mare egalitate socială şi economică. Nici un tip de regim de tolerare nu va funcţiona mult timp într-o societate de imigranţi, pluralistă, modernă şi postmodernă, fără o combinaţie oarecare a acestor două elemente: apărarea diferenţelor de grup şi atacarea diferenţelor de clasă.

Dacă dorim ca întărirea reciprocă a comunităţii şi a individualităţii să servească interesului comun, va trebui să acţionăm politic pentru a le face eficiente. Ele necesită anumite condiţii de mediu şi de cadru care pot I fi oferite doar prin acţiuni ale statului. Viaţa de grup nu-i va salva pe bărbaţii şi femeile individuali de disociere şi de pasivitate, dacă nu există o strategie politică de mobilizare, de organizare şi, la nevoie, de subvenţionare a acelor grupuri care necesită acest tratament. Iar indivizii cu convingeri puternice nu-şi vor diversifica angajamentele şi nu-şi vor extinde ambiţiile dacă nu vor avea oportunităţi - slujbe, funcţii şi răspunderi - deschise pentru ei în lumea largă. Forţele centrifuge ale culturii şi individualităţii se vor corecta una pe cealaltă doar dacă o asemenea corecţie este planificată. Trebuie să căutăm echilibrarea lor. Aceasta înseamnă că nu vom putea niciodată să fim apărători consecvenţi ai multiculturalismului sau ai individualismului; nu putem fi niciodată doar comunitarieni sau liberali, modernişti sau postmodernişti, ci trebuie să fim cînd una cînd alta, după cum echilibrul o cere. Mi se pare că numele cel mai bun pentru echilibrul însuşi - crezul politic care apără cadrul, care sprijină formele necesare ale acţiunilor statului şi astfel susţine regimurile moderne de tolerare - este social-democraţia. Dacă astăzi multiculturalismul aduce mai mult necaz decît speranţă, aceasta se întîmplă. în parte, din cauza slăbiciunii social-democraţiei (în această ţară, liberalismul de stînga). Dar aceasta este o altă poveste, mult mai lungă.

' Vezi argumentul în Gutmann, *Democratic Educafion.*

Mulţumiri

Această carte are o istorie complicată. A început ca o prelegere sponsorizată de Unione Italiana del Lavoro, în care prezentam sumar cele cinci tipuri de regimuri de tolerare. Această prelegere a fost prezentată mai întîi la Palermo, apoi la Florenţa şi apoi la o conferinţă despre naţionalism organizată de Robert McKim şi Jeff McMahan la Universitatea Illinois (volumul va fi publicat la Oxford University Press). După aceea, am călătorit un timp, ţinînd conferinţa şi primind comentarii utile şi chiar critici severe de la prieteni şi colegi din Italia, Canada, Anglia, Germania, Austria, Olanda şi Statele Unite. Deşi nu pot înşirui aici pe toţi cei care m-au ajutat să gîndesc asupra problemelor tolerării în tot acest timp, le sînt recunoscător tuturor. Unora dintre ei le-am mulţumit în mod deosebit în note.

Am început apoi să extind prelegerea, pentru a aborda şi comentariile lor, şi am mai scris un articol similar în *Dissent* (primăvara 1994), cu titlul „Multiculturalism and Individualism", despre cum funcţionează tolerarea în Statele Unite. Discuţiile cu colegii şi invitaţii de la Institute for Advanced Study de la Princeton m-au determinat să revizuiesc atît prelegerea, cît şi articolul. Comitetul pentru Prelegerile Castle mi-a oferit minunata ocazie de a pune cele două lucrări împreună şi de a le testa coerenţa la Yale, în faţa unei asistenţe însufleţite şi captivante, lan Shapiro a organizat vizita mea la TNlew Haven şi m-a convins să mă gîndesc la această carte ca la o carte. Redactorii de la Yale University Press mi-au oferit multe comentarii şi critici; trei

recenzenţi -Jane Mansbridge, Susan Okin şi Bernard Yack - au renunţat la anonimat şi mi-au permis să-i menţionez aici. Am urmat multe din sugestiile lor. Aceasta carte ar fi cu	siguranţă mai bună, dar şi mai lungă, dacă le-aş ti urmat pe toate.